<36604776880013
<36604776880013
Bayer. Staatsbibliothek

8⁰ H. lit. u. 109.
(24)
~~12~~
Geschichte

~~H. L. 166.~~ a.

~~Hist. lit. p 36~~
~~Syst. Comp.~~

…bibliothek

Hist. lit. Encyclop. 133.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Geſchichte
der
neuern Philoſophie
seit der Epoche der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften.

Erſter Band.

Einleitung

welche eine Ueberſicht der ältern philoſophiſchen Syſteme bis zum funfzehnten Jahrhunderte enthält.

Von
Johann Gottlieb Buhle
öffentl. ordentl. Profeſſor der Philoſophie und Mitgliede der Societät der Wiſſenſchaften zu Göttingen.

Göttingen,
bey Johann Georg Roſenbuſch's Wittwe.
1800.

Geſchichte
der
Künſte und Wiſſenſchaften
ſeit der Wiederherſtellung derſelben bis an das Ende des achtzehnten Jahrhunderts.

Von
einer Geſellſchaft gelehrter Männer
ausgearbeitet.

Sechste Abtheilung.
Geſchichte der Philoſophie

von
Johann Gottlieb Buhle.

Erſter Band.

Göttingen,
bey Johann Georg Roſenbuſch's Wittwe.
1800.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Geſchichte
der
Künſte und Wiſſenſchaften
ſeit der Wiederherſtellung derſelben bis an das Ende
des achtzehnten Jahrhunderts.

Von
einer Geſellſchaft gelehrter Männer
ausgearbeitet.

Siebente Lieferung
enthält
Geſchichte der Philoſophie
von
Johann Gottlieb Buhle.
Erſter Band.
und
Geſchichte der Mathematik
von
Abraham Gotthelf Käſtner.
Vierter Band.

Göttingen,
bey Johann Georg Roſenbuſch's Wittwe.
1800.

Vorrede.

Die Ueberſicht der Geſchichte der Philoſophie von der Periode der Joniſchen Naturforſcher bey den Griechen an bis auf die Epoche der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften im funfzehnten Jahrhunderte herab, die ich hier als eine hiſtoriſche Einleitung zu einer umſtändlichern Darſtellung der Geſchichte der neuern Philoſophie dem Publicum über-

gebe, wird ihres Zweckes wegen keiner Recht≠ fertigung bedürfen. Wird einmal unter der neuern Philoſophie die Reihe philoſophiſcher Syſteme oder Arten zu philoſophiren verſtan≠ den, die ſich ſeit dem funfzehnten Jahrhun≠ derte auszeichneten, ſo läßt ſich dieſelbe nach ihrer innern Beſchaffenheit und ihren äußern Gründen nicht einſehen und beurtheilen, wenn nicht eine genauere hiſtoriſche Kentniß der Phi≠ loſophie des Alterthums vorausgeſetzt wird. Denn die neuere Philoſophie war urſprüng≠ lich eine Tochter der ältern; ſie gieng unmit≠ telbar von dieſer aus, und wurde durch dieſe erzogen und gebildet; und man kann die un≠ terſcheidenden Züge, welche jene bey ihrer Ge≠ burt an ſich trug und in der Folge annahm, nur dann richtig faſſen, wenn man mit den eigenthümlichen Zügen dieſer vertraut iſt.

Wollte man auch die neuere Philoſophie erſt vom Des Cartes an rechnen, ſofern derſelbe gemeiniglich für den erſten Urheber eines originalen philoſophiſchen Syſtems in den neuern Zeiten gehalten wird; ſo dürfte nicht nur dieſe Vorausſetzung unrichtig ſeyn, da ſchon das ſechszehnte Jahrhundert mehrere in ihrer Art eben ſo originale Denker aufzuweiſen hat, wie Des Cartes war; ſondern auch die Originalität des Des Cartes ſelbſt hat in dem Zuſtande der Philoſophie, wie er ihn kennen lernte, in ſeinem Studium der nächſten Vorgänger und der griechiſchen Syſteme, wovon ſeine Skepſis das erſte Reſultat war, ihren Grund, und erfodert alſo, um ſie gehörig verſtehn und würdigen zu können, daß man auf die ältere Philoſophie zurückgehe, und auf das Verhältniß derſelben zur Carte-

ſianiſchen Rückſicht nehme. Der Zeitpunkt, von welchem die ſogenante neuere Philoſophie begint, iſt demnach unſtreitig eben derſelbe, von welchem die Wiederherſtellung der Literatur überhaupt anfängt; und ich habe ihn ſowohl gewählt, um mit dem Plane des ganzen Werks, wovon das gegenwärtige einen Theil ausmacht, züſammenzuſtimmen, als aus Gründen, die in der Natur der Sache liegen. Kann man nun ſchon zur richtigen Einſicht in den Carteſianismus und die Geſchichte deſſelben einer Kentniß der griechiſchen Philoſophie nicht überhoben ſeyn; iſt dieſe, wie allgemein zugeſtanden werden wird, ſelbſt in Beziehung auf das Verſtändniß und die Beurtheilung der neueſten Philoſophie nothwendig; ſo iſt ſie vollends für die Geſchichte der erſten Wiederherſtellung einer vernünftigern Philoſo-

phie

phie im funfzehnten und ſechszehnten Jahrhunderte unentbehrlich, weil dieſe Wiederherſtellung ſelbſt in nichts Anderem, als in den erneuerten Studien der ältern griechiſchen philoſophiſchen Syſteme und Denkarten beſtand.

Es fehlt freylich in unſern Tagen nicht mehr an Werken, in denen die Philoſophie des griechiſchen Alterthums mit hiſtoriſcher Gründlichkeit und Genauigkeit und mit philoſophiſchem Geiſte erörtert iſt. Wird auch an Bruckers Hiſtoria philoſophiae critica Vieles mit Recht getadelt und vermißt; ſo brauche ich doch nur an die Schriften von Meiners und Tiedemann in dieſem Fache zu erinnern; und einen noch höhern Grad der Vollkommenheit darf ſich, nach dem Anfange zu urtheilen, zunächſt die Geſchichte der ältern Philoſophie von

dem Fleiße, der Gelehrſamkeit und dem philoſophiſchen Talente des Hrn. Tennemann verſprechen. Meine gegenwärtige Ueberſicht der ältern Philoſophie hat aber demungeachtet eine Beſtimmung, die jene Werke nicht haben, und um deren Willen man ihr hoffentlich die Exiſtenz gönnen wird. Sie ſoll das, was jene Werke in mehrern Bänden weitläufiger und mit mancherley für die beſondern Zwecke derſelben ſehr lehrreichen und nützlichen Nebenunterſuchungen verbunden enthalten, gedrängter darſtellen, ohne in die Kürze und Trockenheit eines Compendium's auszuarten, das gerade bey der Geſchichte der Philoſophie nicht leicht etwas mehr als Nomenclatur ſeyn kann; und ſo auch denen zur Vorbereitung des Studiums der neuern Geſchichte der Philoſophie dienen, die nicht geneigt ſind, aus den gröſ-

ſern

ſern hiſtoriſchen Werken ſich die ältere Philo=
ſophie in's Andenken zurück zu rufen. Ich
habe mich daher hier auch bloß auf eine Ent=
wickelung der ſucceſſiven Veränderungen der
Philoſophie als Wiſſenſchaft ſelbſt und eine all=
gemeine Schilderung ihrer Beſchaffenheit bey
verſchiedenen Völkern und der Urſachen derſel=
ben beſchränkt, mit Vorbeylaſſung aller litera=
riſchen, kritiſchen und politiſchen Diſcuſſionen,
und manches Details, was nicht für meinen
Zweck gehörte. In Anſehung der ſcholaſtiſchen
Philoſophie ſchien mir eine Charakteriſtik vor=
züglich ihrer Form und Urſachen hinlänglich
zu ſeyn, da ſie gerade durch die Form ſich am
meiſten unterſcheidet, und der Inhalt ſich nicht
wohl in der Kürze verſtändlich angeben läßt,
dieſer auch mit der neuern Philoſophie am we=
nigſten zuſammenhängt, als deren Tendenz ihm
viel=

vielmehr entgegengeſetzt war; wenn gleich einzelne neuere Philoſophen von den Scholaſtikern Manches entlehnten, oder in ihrer Art zu philoſophiren, in gewiſſen Behauptungen, mit denſelben übereinkamen. Uebrigens liegt bey dieſer ganzen hiſtoriſchen Darſtellung der ältern Philoſophie mein Lehrbuch der Geſchichte der Philoſophie zum Grunde, ſo daß jene gewiſſermaßen als ein Auszug aus dieſem zu betrachten iſt, namentlich, was das Platoniſche, Ariſtoteliſche und Plotiniſche Syſtem betrifft.

Der erſte Theil des zweyten Bandes, der, ſo weit es von mir abhängt, demnächſt erſcheinen ſoll, wird ſich mit der Geſchichte der neuern Philoſophie ſelbſt beſchäfftigen.

Göttingen im May 1800.

Der Verfaſſer.

Geſchichte

der

Philoſophie

von der

Epoche der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften im funfzehnten Jahrhunderte bis auf die neuern Zeiten.

Erſter Band.

Geſchichte
der
Philoſophie
von der
Epoche der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften im funfzehnten Jahrhunderte bis auf die neuern Zeiten.

Einleitung.

Die Geſchichte der neuern Philoſophie kann nur inſofern ein für ſich beſtehendes Ganzes ausmachen, als ſie theils die Wiederherſtellung des Studiums der philoſophiſchen Syſteme des Alterthums im funfzehnten Jahrhunderte, und die Folgen derſelben für den Zuſtand der Philoſophie als Wiſſenſchaft; theils die originalen Verſuche im Felde der Vernunftforſchung zu erzählen hat, welche die Einführung der philoſophiſchen Muſe der griechiſchen und römiſchen Vorzeit in das abendländiſche Europa wo nicht unmittelbar erzeugte, doch veranlaßte und begünſtigte.

Ueberhaupt iſt es die Lethargie, in welche der menſchliche Geiſt im Mittelalter unter den Trümmern des römiſchen Koloßes, der Rohheit der Zerſtörer desſelben, und dem Drucke einer in finſtern Aberglauben

entarteten Religion, und einer, alle Schranken über-ſchreitenden, mönchiſchen Deſpotie, verſunken war, wodurch die ältere Literatur, und ſonach auch die ältere Philoſophie, von der neuern geſchieden wird.

In dem langen Zeitraume, der dem Mittelalter vorhergieng, hatte ſich der menſchliche Geiſt in mehr Völkern, beſonders in den Griechen und Römern, zur Cultur des Lebens durch Geſelligkeit, mannichfaltige mechaniſche Induſtrie, und regelmäßige Geſetzverfaſſungen erhoben. Die Erfindung und glückliche Ausübung der Künſte des Schönen hatte ſein Daſeyn und ſeinen Genuß veredelt, und die von Generation zu Generation ſich erweiternde wiſſenſchaftliche Kentniß, verbunden mit einer immer vielſeitigeren tiefer eindringenden philoſophiſchen Speculation, hatten ihn der vollendeten Humanität näher gebracht. Aber eine Reihe äußerer Ereigniſſe hemmte mit unwiderſtehlicher Gewalt ſeinen Fortſchritt zur höhern Ausbildung, und gab ſeinen Kräften eine zweckwidrige, auf ihre eigene Zerſtörung hinarbeitende, Wirkſamkeit. Nach Verlauf weniger Jahrhunderte ſieht man die Früchte ſeiner frühern Beſtrebungen bis auf kärgliche Ueberreſte in einem kleinen Bezirke Europa's vernichtet. Kaum daß ſich von dem ſchönen Gebäude menſchlicher Cultur die Grundlage und Schwelle, und einzelne hier und dort zerſtreute Ruinen, als koſtbare Denkmähler jener verſchwundenen beſſern Zeit, erhielten! Mit dieſem Zuſtande der Menſchheit, ohne wiſſenſchaftliche Cultur, durch blinden Wahn beherrſcht und immer tiefer in Barbarey geſtürzt, nur noch durch das Bedürfniß, die Gewohnheit, den geſellſchaftlichen Mechanismus, den Zwang herriſcher Macht und prieſterlicher Tyranney zuſammengehalten, hört für uns das

literariſche und philoſophiſche Alterthum auf, gleich einem ſchönen Tage, auf den die Nacht folgte.

Mit dem Erwachen des menſchlichen Geiſtes aus jener Erſtarrung beginnt für ſeine Geſchichte die neue Epoche. Sie zeigt ihn zuerſt in ſeinen Reminiscenzen des claſſiſchen Alterthums. Dieſe, ſobald ſie einmal durch mancherley zufällige Umſtände geweckt waren, ließen ihn die ſchmachvolle Unterdrückung, in der er ſich bisher befunden hatte, um ſo lebhafter fühlen, je ſchneidender das claſſiſche Alterthum in ſeiner Cultur, in dem ausgebildeten Geſchmacke ſeiner Künſtler, Dichter, Geſchichtſchreiber und Redner, in dem hellern, freyern, kühnern und fruchtbarern Denken ſeiner Philoſophen, mit dem barbariſchen Gepräge contraſtirte, das die Hierarchie und Scholaſtik im ſchweſterlichen Bunde ihrem Zeitalter aufgedrückt hatten. Angezogen durch die Reize, welche über die von neuem damals bekant gewordenen Werke einiger der beſten griechiſchen und römiſchen Schriftſteller für Verſtand, Herz und Sinn ausgeſtreut ſind, — zumal da Heiligenlegenden, verworrene Commentare zum Ariſtoteles, und theologiſche Folianten voll Wörterkram, zweckloſer Debatten und leerer Spitzfindigkeiten, die einzigen Gegenſtücke zu einer Parallele mit jenen waren —, wetteiferten die edelſten Genies, ſie zu ſtudiren, auszulegen, zu verbreiten, die Zahl derſelben durch Auffindung ſolcher, die in den Klöſtern unbemerkt oder unbenützt verborgen lagen, zu vermehren, ihre theoretiſche und praktiſche Denkart und ihren Geſchmack nach dem Muſter der Alten umzuformen, und ſo die claſſiſche Cultur und Literatur aus der Vergeſſenheit zu einer verjüngten Exiſtenz hervorzurufen. Das erneuerte Studium der Alten mit jenem hohen Enthuſiasmus, welchen das geſpannte Bedürf-

niß eines regſamen Geiſtes einflößte, der hier zuerſt mit vollen Zügen eine Befriedigung ſchöpfte, die er vorher nur geahndet, aber vergeblich geſucht hatte, erzeugte in dem beſſern Theile der Nationen, ihrer Fürſten, und ſelbſt der Geiſtlichkeit, einen Ideenkreis, eine Anſicht der Dinge, eine Energie der raiſonniren-den Vernunft und auch des praktiſchen Charakters, die ſich mit den von Unwiſſenheit und ſclaviſcher Reli-giousfurcht begründeten, durch ihre lange Dauer ver-jährten hierarchiſch-religiöſen Formen ſo wenig, wie mit den ſcholaſtiſchen und manchen andern politiſchen vertrug. Es mußte dies nach und nach für jene das Mittelalter hindurch hergebrachten Formen noch da-durch gefährlicher und zerſtörender werden, daß die Anhänger und Vertheidiger derſelben den Genius der Aufklärung anfangs ſelbſt begünſtigt, und, ohne es zu wollen, durch die mächtige Hand der Vorſehung geleitet, Begebenheiten herbeygeführt hatten, zu de-ren Gefolge unzertrennlich die Verbreitung einer grö-ßern Cultur und freyern Denkart gehörte. Der Kampf der Hierarchie gegen die Angriffe derer, die durch Umgang mit den Schriftſtellern Griechenland's und Latium's aufgehellt, und zu einem gründlichern Stu-dium der Theologie und der Geſchichte des kirchlichen Syſtems vorbereitet und aufgemuntert, jene in ihrem wahren Lichte, in ihrer Verdorbenheit darſtellten, und den Ungrund ihrer Anmaaßungen zeigten, war zwar langwierig und hartnäckig; aber dennoch am Ende vergeblich, und durch die Reformation in Deutſchland für die gute Sache eines großen Theiles der europäi-ſchen Menſchheit entſcheidend. Mit dem Umſturze der Hierarchie und des dogmatiſch-theologiſchen Syſtems, worauf ſie ſich ſtützte, mußte die Scholaſtik auch den Werth und das Anſehn verlieren, das ſie in den Schu-

len

len noch als Waffe jener behauptet hatte. Als für ſich beſtehende Philoſophie konte ſie ſchon von dem Zeitpunkte an der Verachtung aller beſſern Köpfe nicht entgehen, in welchem der unmittelbare Zugang zu den Quellen der griechiſchen philoſophiſchen Syſteme ſelbſt eröffnet und erleichtert wurde. Nach der Reformation war es alſo allein die, freylich oft nur in wenig unzuſammenhangenden und noch öfter nicht verſtandenen Bruchſtücken, wiederhergeſtellte Philoſophie des griechiſchen Alterthums, an welcher die denkenden Köpfe der neuern Nationen ihre Vernunft übten. Aber jene Verkettung von Urſachen und Wirkungen, die im Zeitalter kurz vor und nach Chriſti Geburt ſtatt fand, wodurch die philoſophirende Vernunft, anſtatt zur weitern Vervollkommung ihrer Wiſſenſchaft anzuwenden, was dogmatiſch und ſkeptiſch von den ältern griechiſchen Weltweiſen geleiſtet war, ſich in mancherley Labyrinthe der vernünftelnden Phantaſie und der excentriſchen Speculation verlor, trat itzt nicht ein. Im Gegentheile ward die Uebung der Vernunft der Neuern an den Syſtemen der Griechen das Mittel, ſie zur Originalität des Philoſophirens zu erheben, und nur als ſolches iſt ſie von den größten philoſophiſchen Denkern der beyden letzten Jahrhunderte benutzt worden.

Da die neuere Philoſophie von der Wiederherſtellung der Philoſophie des Alterthums ausging, und dieſe für ſie die Propädeutik zu eigenen ſelbſtſtändigen Forſchungen war; ſo wird es nicht unzweckmäßig ſeyn, die Geſchichte jener mit einer allgemeinen Ueberſicht dieſer zu eröffnen. Ich werde alſo zunächſt die Philoſophie der Griechen bis auf Sextus den Empiriker; dann die Geſchichte derſelben in den erſten Jahrhunderten nach Chriſti Geburt bis zum Zeitalter

Carls des Großen; endlich die Urſachen, Eigenthümlichkeiten und Wirkungen der Scholaſtik bis zu der Epoche, wo ſie durch die neuere Philoſophie verdrängt zu werden anfing, nach ihren Hauptmomenten darſtellen. Man vergeſſe hierbey nicht, daß es nicht meine Abſicht iſt und ſeyn kann, hiſtoriſche Vollſtändigkeit zu beobachten, oder es darauf anzulegen. Die gegenwärtige Darſtellung der Philoſophie der Vorzeit überhaupt ſoll nur als Einleitung die Geſchichte der neuern Philoſophie vorbereiten, und zur richtigern und leichtern Auffaſſung und Beurtheilung der Thatſachen beytragen, mit denen ſich dieſe beſchäftigt. Dazu iſt aber bloß ein Umriß der ältern philoſophiſchen Syſteme in ihren weſentlichen und unterſcheidenden Grundzügen nöthig; nicht eine in's Einzelne gehende Erörterung. Selbſt mehrere an und für ſich merkwürdige philoſophiſche Vorſtellungsarten aus der ältern Periode dürfen hier ganz übergangen, oder nur beyläufig und kurz berührt werden, weil ſie auf die neuere Philoſophie in ihrer erſten Bildungsepoche gar keinen, oder einen ſehr unerheblichen Einfluß hatten. Andere erfodern freylich aus dem entgegengeſetzten Grunde eine beſtimtere und genauere Andeutung, wie z. B. die Syſteme des Plato, Ariſtoteles, und der Neu-Platoniker.

Erſter Abſchnitt.

Allgemeine Ueberſicht
der
Philoſophie der Griechen bis auf Sextus den Empiriker.

Man kann nicht behaupten, daß die Griechen zuerſt über Gegenſtände der Philoſophie nachgedacht, und Begriffe von denſelben gebildet hätten, die Philoſopheme genant zu werden verdienten. In allen Völkern, welche die Geſchichte kent, ſobald ſie unter der Herrſchaft des bloßen animaliſchen Inſtincts hervorgegangen waren, und ſich von den dringendſten Sorgen für nothwendige Lebensbedürfniſſe durch eine wohlthätige Natur um ſie her, oder durch die vereinigte Kraft geſellſchaftlicher Thätigkeit, befreyt fühlten, äußerte ſich auch, wenn gleich oft ſchwach und unbeſtimt, die höhere Vernunſtanlage des Menſchen, die in ihrer weitern Entwickelung und lebendigern Energie ein Philoſophiren erzeugt. Schon durch ihre innere urſprüngliche Tendenz wird die menſchliche Vernunft zur Aeußerung getrieben; und dieſe erfolgt um ſo eher und regſamer, je mehr und je ſtärkere äußere Veranlaſſungen ſich dazu darbieten, welche bey Völkern, die im Buche der Natur Fremdlinge ſind, gerade am wenigſten fehlen können. Man findet daher ſchon unter den älteſten Völkern lange vor den Griechen Meynungen über die entferntern Urſachen

der Erſcheinungswelt, die, ſo roh ſie uns auch immer vorkommen mögen, doch nur Reſultate einer, freylich ſehr mangelhaften und unvollkomnen, Vernunftſpeculation ſeyn konten. Es waren das Denkgeſetz des Verſtandes*, welches für die Möglichkeit des Daſeyns von Etwas ein vorhergehendes Etwas fordert, auf welches jenes, wie nach einer Regel, folgt, und der natürliche Hang der Vernunft, zu dem Bedingten eine höhere Bedingung aufzuſuchen, wodurch die grübelnden Köpfe unter jenen Völkern gedrungen wurden, die Reihe der erkenbaren Urſachen der Erſcheinungen ſo weit hinaufſteigen zu laſſen, als es die Sphäre ihrer Sinnenerfahrung nur vergönnen wollte. Auf die Wirkſamkeit dieſes Denkgeſetzes und Hanges der Vernunft gründete ſich der Urſprung aller Volksreligionen überhaupt, und des Alterthums insbeſondre. Auch die roheſte Volksreligion iſt und war nicht ohne eine Aeuſſerung der Vernunft möglich.

Wenn aber auch die forſchende Vernunft ſchon in den älteſten Völkern vor den Griechen ſich zu äußern anfing, ſo ließ ſie es doch nur bey den erſten Schritten zur Aufklärung, und den nächſtliegenden Entdekkungen, die ſie dadurch machte, bewenden. Eine Religion, oder eine Vorſtellung von höhern Weſen, als Urhebern und Regenten der Welt, die, wie irdiſche Deſpoten, wegen ihres mächtigen Einfluſſes auf die Menſchheit, Verehrung und Opfer erheiſchten, war das erſte, und blieb auch bey jenen Völkern das einzige Product ihrer Vernunft. Dieſe Religionen nahmen den Charakter der äuſſern Urſachen und Triebfedern an, welche die Vernunft zu ihrer Erzeugung veranlaßt hatten. Je länger die Völker in ſich ſelbſt beſtanden, deſto weiter bildeten ſich ihre Religionen

aus,

aus, und zwar innerhalb des Ideenkreiſes, und in der Richtung, worin ſie die Vernunft zuerſt zu Stande brachte. Bey einigen Völkern, wie bey den Aegyptiern und Perſern, gediehen ſie zu im Innern ſehr zuſammengeſetzten, weitläufigen und verwickelten Syſtemen. Sobald ſie einmal Gegenſtände des Volksglaubens geworden waren, hinderten ſie ſelbſt eine fortgeſetzte Vernunftunterſuchung. Ward auch die Vernunft einzelner Individuen nicht durch ſie befriedigt, ſo gaben ſie doch der Phantaſie, den Gefühlen der Furcht und Hoffnung, den egoiſtiſchen Trieben und Neigungen, Nahrung und Beſchäftigung, und begründeten ſehr bald dadurch einen Wahn und Aberglauben, der jeden freyern Schwung der Vernunft gleich nach ſeinem Entſtehn wieder unterdrückte.

Obgleich die Religionen der älteſten Völker Aggregate von Meynungen über die entferntern Urſachen der Sinnenerſcheinungen waren; ſo verſetzten ſie doch auch dieſe entferntern Urſachen noch immer in den Inbegriff der Sinnenerſcheinungen ſelbſt. Die Vernunft hatte damals von einem Gebiete jenſeit der Sinnenwelt, in welches ſie ſich verlieren mag, wenn ſie in dieſer das Unbedingte vermißt, dem ſie nachſpäht, noch keine Ahndung. Sie nahm die letzten Gründe der Erſcheinungen, die ſich der Anſchauung offenbarten, eben darum für unbedingt an, weil es die letzten waren, die der Sinn zu entdecken vermochte. Hieraus läßt ſich die Aehnlichkeit und die geringe Zahl ſpecifiſch verſchiedner Merkmale der älteſten Volksreligionen leicht erklären. Die letzten Gründe der Natur und ihrer Veränderungen, welche die erſte Vernunftſpeculation an der Hand der unmittelbaren ſinnlichen Erfahrung auffinden konte, waren die Ele-

mente

mente und die Geſtirne. Daher kann man alle Volksreligion des Alterthums im Weſentlichen auf Sterndienſt und Elementendienſt zurückführen, und oft floſſen beyde in den Naturdienſt überhaupt zuſammen. Der Glaube an die Elemente, und die Geſtirne, beſonders an Sonne und Mond, als die Urheber und Regenten der Welt, und bey der fühlbaren der menſchlichen ſo überlegenen Macht derſelben an ihre Göttlichkeit, d. i. an eine gewiſſe unbeſtimmte und unbeſtimmbare Erhabenheit derſelben über die menſchliche Natur, mußte durch den wirklichen Cauſſalzuſammenhang der Naturphänomene unter einander, durch den wirklichen Einfluß der Geſtirne auf die Erde und ihre Geſchöpfe in den verſchiedenen Tags- und Jahrszeiten, durch die ſcheinbar willkührliche Bewegung und zweckmäßige Thätigkeit ſowohl der Geſtirne, als der Elemente, gar ſehr genährt und befeſtigt werden. Es war eine Folge der natürlichen Wirkungsart der Phantaſie, und auch der Armuth der älteſten Sprachen, die größtentheils bildlich und dramatiſch waren, daß jener Glauben an materielle Welturſachen in einen Glauben an eben ſo viel perſönliche Gottheiten übergieng. Der Unterſchied zwiſchen dem leidenden und thätigen Verhältniſſe in der Natur, und zwiſchen einer blinden regelloſen und einer zweckmäßigen Thätigkeit konte den älteſten Denkern nicht entgehn, ſo ungeübt ſie auch in der Speculation ſeyn mochten. Aber anſchauen konten ſie die objective Kraft, das abſolute Princip der Selbſtthätigkeit, in den Naturerſcheinungen nicht; zu den reinen Begriffen von Kraft und Wirkung konten ſie ſich auch durch Reflexion und Abſtraction noch nicht erheben; überdem würde es ihnen an objectiven Zeichen für dieſe Begriffe,

als ſolche, gefehlt haben. Es blieb ihnen alſo nichts anders übrig, als ihre eigene Perſönlichkeit als Symbol auf die bewegenden Kräfte der Geſtirne und Elemente zu übertragen; d. i. in dieſelben perſönliche Subjecte zu verſetzen, mit von den Wirkungen jener entlehnten Attributen, die auf eine der menſchlichen analoge Art die Materie belebten, und die Thätigkeit derſelben regierten. Die Idee des Entſtehns wurde durch das Bild perſönlicher Zeugung und Geburt ausgedrückt. An der Hervorbringung dieſer Bezeichnung hatte die Phantaſie den meiſten Antheil, und das Verfahren war gewiſſermaßen dabey willkührlich. Die Bezeichnung ward bey verſchiedenen Völkern ſo verſchieden modificirt, wie es die ihnen zum Grunde liegenden Begriffe wurden, nach der verſchiedenen Art der Beobachtung der Naturerſcheinungen ſowohl in objectiver als ſubjectiver Hinſicht, und der verſchiedenen Verknüpfung und Beurtheilung derſelben. So iſt begreiflich, daß die Völker des Alterthums ihren Polytheism durch verſchiedene Perſonen mit verſchiedenen Attributen darſtellten, ungeachtet ſie alle darin übereinkamen, daß ſie die Geſtirne und die Elemente als die göttlichen Welturſachen anerkanten.

Die Griechen auf den erſten Stufen ihrer Cultur und auch als Nation überhaupt betrachtet, zeichneten ſich vor den ältern Völkern in ihrer religiöſen Vorſtellungsart, was den weſentlichen Charakter derſelben betrifft, nicht unterſcheidend vortheilhaft aus. Die griechiſche Religion war mehr Elementendienſt, beruhte mehr auf Symbolik der Naturkräfte, als auf Aſtrologie. Uebrigens entſtand ſie auf dieſelbe Weiſe, und aus demſelben Vernunftprincipe, wie alle andere Volksreligionen. Das freyere und ſchönere Spiel der

dich=

dichtenden Phantaſie, was dem griechiſchen Genius eigenthümlich war, herſchte auch in ihr; und dieſes iſt es wohl vorzüglich, was derſelben für uns mehr Reiz und Intereſſe giebt, als die Symbolik der übrigen ältern Volksreligionen hat.

Aber die Griechen blieben nicht ſo, wie die benachbarten Nationen, bey den erſten Anfängen der Induſtrie und Kunſt, bey einer gewiſſen Mittelmäßigkeit der Cultur überhaupt, bey einer ſinnlichen Religion ſtehn. So wie ſie ſchon früh dem Handel nachhingen, und dadurch ihre Induſtrie belebten und erhöhten; ſo wie ſie das Ideal des Schönen ahndeten, und der Kunſt ihm nachzuſtreben geboten; ſo keimte auch in ihnen die Idee des höhern Zieles der Vernunft. Ihre Betrachtung ſchritt von den nächſten Principien der Erſcheinungen, wie ſie die Volksreligion den erſten kosmogoniſchen Speculationsverſuchen der älteſten griechiſchen Theologen gemäß darſtellte, zu einem freyen ſelbſtſtändigen, vom Religionsglauben unabhängigen, und nicht ſelten gegen ihn ſelbſt gerichteten, Philoſophiren fort. Aus dem Grunde kann auch die Geſchichte der Philoſophie als Wiſſenſchaft überhaupt nur erſt mit den Verſuchen der Griechen anheben. Die ältern Völker hatten Religionen; aber keine Philoſophie. Die Vernunft iſt freylich die Urſache jener, ſo wie dieſer. Aber jene erzeugt ſie im Stande der Unmündigkeit unter der Leitung und oft unter der Tyranney der Sinlichkeit und der Phantaſie. Dieſe ſucht ſie als freyes und ſelbſtſtändiges Vermögen, nach eigenen in ihr liegenden Geſetzen, zwar mit Hülfe der Sinnlichkeit und Phantaſie, aber nicht gleichſam unter ihrer Vormundſchaft, aufzuſtellen. Das erſte Werk der Vernunft iſt eine Religion für den Menſchen als Sinnengeſchöpf;

ſchöpf; ihr letztes Werk eine Religion für den Menſchen als freye Intelligenz. Dieſe Religion iſt ein Reſultat der vollendeten Philoſophie; jene iſt in der Geſchichte des menſchlichen Geiſtes die Vorläuferin aller Philoſophie überhaupt.

Die erſten Spuren einer ſelbſtſtändigen Philoſophie zeigen ſich bey den Griechen in den Lehren der ſogenanten Joniſchen Schule, deren Stifter Thales aus Milet war (Olymp. XXXVIII). So unvollkommen und unreif die Begriffe der joniſchen Weltweiſen von der Natur, ihren Geſetzen und letzten Gründen erſcheinen, wenn man von unſrer heutigen philoſophiſchen Aufklärung den Maaßſtab zu ihrer Würdigung entlehnt; ſo bedeutend ſind ſie in der Geſchichte der ſich entwickelnden menſchlichen Vernunft, wenn man ſie mit den Verſuchen der frühern Zeitalter, und der übrigen Völker des entferntern Alterthums vergleicht. Philoſophie war den Jonikern nicht mehr Religion, und Religion war ihnen nicht mehr Philoſophie, wie ſie es ihren Vorgängern geweſen war. Sie gaben dieſer ihr eigenes Gebiet, und ihren unabhängigen Zweck, und das war in einer Epoche, wo weder die Philoſophie, noch die Religion, ausgebildet und geläutert genug waren, um durch Ein Band vereinigt, und als gemeinſchaftliche Lehrerinen der Beſtimmung und Würde vernünftiger Weſen zu gelten, eben ſo nothwendig als verdienſtlich. Ohne dieſe Trennung würde keine von beyden geworden ſeyn, was jede derſelben, obwohl erſt nach Jahrtauſenden, geworden iſt. Keine würde ſich ſelbſt in ihrer himliſchen Abkunft erkant, und der andern am Altare Gottes und der Menſchheit die Hand geboten haben. Es iſt in hohem Grade ſeltſam, wenn neuere Philoſophen und Geſchichtforſcher die Joniker des

Atheis=

Atheismus beſchuldigen, oder auch nur mit gutmüthigem Eifer dieſen Vorwurf von ihnen zu entfernen ſich bemühn. Götter glaubten ſie alle offenbar, und ſie ſuchten ſogar das Daſeyn derſelben zu beweiſen, und ihre Natur zu erklären. Daß ſie von der Bahn, die der Aberglauben des großen Haufens betrat, abwichen, verdient Bewunderung und Lob. Denn dieſer Kühnheit ihrer Vernunft verdankt es Griechenland, daß ſeine jüngern Weltweiſen über die Gottheit philoſophirten, wie es ſelbſt der philoſophiſchen Muſe unſerer Zeit nicht unwürdig ſeyn dürfte. Wer den Jonikern angemeſſenere Begriffe von der Gottheit zumuthet, und ſie verachtet oder verhöhnt, weil ſie ſich zu dieſen noch nicht emporzuſchwingen vermochten, der fodert etwas von ihnen, was ſie möglicherweiſe nicht leiſten konten.

Ein anderes Verdienſt der Joniſchen Philoſophen liegt in dem Verfahren, welches ſie bey ihrem Nachdenken über die Natur beobachteten. Sie ſtellten eine ſchärfere Analyſe der Sinnenerſcheinungen an, um den Urſtoff aller Dinge, und die ſchöpferiſche Kraft in ihm, die ihn bewegte und formte, beſtimmen zu können. Dieſe ſchärfere Analyſe der Sinnenerſcheinungen, ob ſie gleich bey einem angenommenen materiellen Urſtoffe ſtille ſtand, hat doch die Entdeckung reiner Verſtandesprincipien vorbereitet. Die Reihe der Welturſachen wurde dadurch höher hinauf verfolgt, als ſie vorher verfolgt war, und dies bewirkte eben eine größere Freyheit für die Speculation, und machte die Philoſophie von der Volksreligion unabhängig. Sie bezeichneten auch ihre Ideen in der Sprache des gemeinen Lebens, und benahmen ihnen dadurch das Geheimnißvolle, Myſtiſche und Unverſtändliche, was ſie unter der ſymboliſchen

ſchen Hülle hatten. Statt der Bilder von Götterzeugungen, die ihrer Natur nach unmittelbar zu einer rohen ſinnlichen Religion führen mußten, fingen ſie an von Urſachen und Wirkungen zu reden, und von dem, was man ſonſt durch einen anthropomorphiſtiſchen Supernaturalismus zu begreifen wähnte, ſich nach mechaniſchen natürlichen Erklärungen umzuſehen. Hierdurch wurden ſie Urheber einer philoſophiſchen Naturforſchung, die auf metaphyſiſche Principien gerichtet war.

Da wir nur wenig von den Philoſophemen der Joniker wiſſen, und dieſes Wenige ſelbſt fragmentariſch und unzuſammenhangend iſt, ſo können wir ſie auch nicht ganz verſtehn und beurtheilen. Die Haupttendenz ihrer Speculation aber war, ein letztes materialiſtiſches Grundprincip zu beſtimmen, das die eigentliche und wahre Realität der Erſcheinungen ausmachte. Daß ſie dieſes Grundprincip in einem oder dem andern der Elemente anzutreffen meynten, war ſehr natürlich. Den allgemeinen Begriff der Materie zu beſtimmen, ohne ihn auf ein beſonderes Element zu beziehn, wie er in der Folge beſtimmt wurde, erfoderte eine Abſtraction, zu der die philoſophirende Vernunft damals noch nicht fähig war. Die Sinnenerfahrung aber zeigte einen unaufhörlichen Uebergang eines Elements in das andere, und konnte dadurch leicht die Vermuthung erwecken, daß es Ein Grundelement gebe, aus welchem alle übrigen hervorgingen, und in welches ſie zurückkehrten, da die Vernunft vermöge ihrer eigenen innern Anlage ein Subſtrat bedurfte, das bey allem Wechſel der Erſcheinungen beharrlich blieb. Auſſer den joniſchen Philoſophen, die vorzugsweiſe ſo genannt werden,

dem Thales, Anaximander (Ol. XLII) und Anaximenes (Ol. LVI), philoſophirten aus demſelben Standpuncte über die Natur, nur ſchon durch die mangelhaften Verſuche ihrer Vorgänger belehrt, und mit einem größern Vorrathe an Beobachtungen ausgerüſtet, alſo ſchon mehrſeitiger und eindringender, Heraklit (Ol. LXX) und Empedokles (Ol. LXXX). Jeder dieſer Philoſophen unterſchied ſich von dem andern in der Beſtimmung des elementariſchen Grundſtoffes, je nachdem er beobachtet hatte, oder aus ſeinen Beobachtungen folgerte, und je nachdem er Schwierigkeiten bey den Hypotheſen der andern zu bemerken glaubte, die ihm bey der ſeinigen gehoben werden zu können ſchienen. Thales erhob das Waſſer; Anaximander ein Mittelelement feiner als Waſſer, aber gröber als Luft; Anaximenes die Luft; Heraklit ein ätheriſches Feuerweſen; Empedokles alle vier Elemente, Erde, Waſſer, Feuer und Luft in chaotiſcher Einheit; zum Urſtoffe alles Vorhandnen. Es war alſo keines der ſogenannten Elemente, aus welchem nicht einer oder der andere jener philoſophiſchen Naturforſcher die Qualität der Naturerſcheinungen hergeleitet hatte. Nur die Hypotheſe von der Erde, als Urelemente, machte kein Glück, wiewohl es ihr nicht an einem Vertheidiger fehlte, weil ſie, als das den Sinnen nach gröbſte und componirteſte Element, am wenigſten zum materialen Grundprincipe tauglich ſchien. Der natürliche Gang der philoſophirenden Vernunft brachte es ſo mit ſich, daß man es erſt mit allen Elementen verſuchte, ſie als den materialen Grundſtoff aufzuſtellen. Man konnte nur dann mit Befugniß ſich weiter erkundigen, wenn einleuchtete, daß weder das eine, noch das andere Element den

Fo-

Foderungen entſpräche, die ſich an den materialen Grundſtoff der Erſcheinungen thun ließen.

Die Angabe irgend eines Elements, als des weſentlichen Stoffes der Erſcheinungen, hielten die Joniker und ihre ſpätern Nachfolger mit Recht zur Erklärung der Sinnenwelt nicht hinreichend. Sie ſahen ein und mußten wohl einſehn, daß die Form der Sinnenwelt in ihrer Mannigfaltigkeit, und der unaufhörliche Wechſel dieſer Form, bey dem ſich doch auch eine gewiſſe Geſetzmäſſigkeit offenbarte, und der ein Princip der Thätigkeit, des Entſtehens und Vergehens, vorausſetzte, damit nicht begreiflich gemacht werde. Sie forſchten alſo nach einem Principe der Form der Erſcheinungen in der Natur umher. Den Joniſchen Philoſophen war dieſes Princip eine urſprünglich der Materie einwohnende Kraft der Verdichtung und Verdünnung, die gleichſam die Seele der Materie, das Princip des Lebens, war, und durch entgegengeſetzte Wirkſamkeit Erſcheinungen bildete und zerſtörte. An die dialektiſchen Schwierigkeiten, die aus den Begriffen einer ewigen Materie und eines ewigen Princips der Bewegung hervorgehn; an die metaphyſiſche Möglichkeit des Entſtehens und Vergehens, dachten jene Phyſiker noch nicht. Da ſie den erſten philoſophiſchen Verſuch machten, die Natur aus ihr ſelbſt zu erklären; ſo iſt es nicht zu verwundern, daß ſie das Factum ſelbſt, die Wandelbarkeit der Erſcheinungen, als Erklärungsgrund aufſtellten. Die Freundſchaft und Feindſchaft des Empedokles, die Harmonie und Zwietracht des Heraklit, als Principien der Form der Erſcheinungen, ſind im Weſentlichen mit dem Principe der Joniſchen Schule dieſelben. Nur der Zufall, als die Regel der

Wirkſamkeit jener, wenn anders überhaupt der Zufall eine Regel heißen kann, ſpielte in der Phyſik des Heraklit und Empedokles ſeine Rolle deutlicher und auffallender. Daß auch die Jonier dem Zufalle huldigten, war eine nothwendige Folge ihrer Vorſtellungsart, wenn gleich kein Zeugniß des Alterthums uns ausdrücklich ſagt, daß ſie es thaten.

Der materielle Urſtoff, verbunden mit der ihm urſprünglich einwohnenden Bildungskraft, aus welchem die Joniker und ihre Nachfolger die Natur entſtehn ließen, war ihnen auch das Göttliche, das folglich, als ſolches, durch das Weltall verbreitet war. Sie hielten es für den Quell der Kräfte und des Lebens, auch bey den empfindenden Subſtanzen; denn Empfinden und Denken wurde damals noch für identiſch genommen. Der charakteriſtiſche Satz der älteſten Pſychologie war: Nur das Gleiche kann das Gleiche erkennen. Daher ließ Empedokles die Seele aus allen vier Elementen beſtehen, die durch Freundſchaft und Feindſchaft auf einander wirkten, weil die Seele alle vier Elemente, und Freundſchaft und Feindſchaft derſelben, erkenne. Dem Heraklit war die Seele feuriger Natur; um ſo vollkommner, je reiner ihr Feuerweſen, je näher es dem urſprünglich Göttlichen iſt. Die trockenſte Seele iſt die beſte. Das Verhältniß, in welches die Joniker ihre Philoſopheme zur Volksreligion ſetzten, läßt ſich nicht klar einſehn, weil es an Nachrichten gebricht; aber ihr Princip der Dinge vertrug ſich ſehr gut mit einem Glauben an höhere dämoniſche Naturen, obwohl der Vergänglichkeit unterworfen, wie die Sinnenwelt der Form nach überhaupt; nur daß freylich andere Vorſtellungen damit verknüpft wurden, als in der griechiſchen Volksreligion geſchah. Empedo-

pedokles behauptete ausdrücklich die Exiſtenz dämoniſcher Weſen, die aus dem bloßen Seelenprincipe in der Welt entſpringen, mit einem feinern ätheriſchen Körper bekleidet die Erde umſchweben, und über alle Veränderungen walten. Da aber einmal eben die thätigen Urſachen, die den elementariſchen Urſtoff zur Welt formen, denen auch die Dämonen ihr Daſeyn verdanken, die Welt wieder zerſtören, und von neuem formen; ſo theilen die Dämonen dieſes Loos der Veränderlichkeit mit allen übrigen Sinnendingen. Nur Heraklit erwähnt von Göttern oder Dämonen nichts. "Das Univerſum", ſagt er, "iſt weder Gottes noch der Menſchen Werk; es iſt ein ewig lebendiges Feuer, das nach unwandelbaren Regeln entbrennt und erliſcht". Inzwiſchen waren auch jene dämoniſchen Naturen, die die Joniker und Empedokles ſtatuirten, doch nur Götter untergeordneter Art. Ihre eigentliche Gottheit war immer das Urelement und das Princip der ſchaffenden und zerſtörenden Thätigkeit in ihm. In dieſer Hinſicht war ihre Naturphiloſophie ein roher Pantheismus. Die Unabhängigkeit dieſer Naturphiloſophie aber an ſich ſelbſt von der Volksreligion erhellt nicht nur aus ihr ſelbſt, ſondern auch aus den Meynungen, namentlich der Joniker, von der Natur der Sonne, des Mondes, und der Geſtirne. Man mag dieſe Meynungen ſelbſt, worüber die Ausſagen der alten Schriftſteller mit einander im Widerſtreite ſind, hiſtoriſch beſtimmen, wie man will; ſo contraſtiren ſie auffallend mit dem religiöſen Volksglauben der Zeit, nach welchem jene Himmelskörper für göttliche Weſen gehalten und verehrt wurden. Daß die Joniker, Empedokles, Heraklit, ſo wie auch alle andere griechiſche Philoſophen, die auſſerhalb Athen lebten und lehrten, nicht durch

ihre der öffentlichen Religion zuwider laufende Theorieen dem Volke oder der Obrigkeit anſtößig wurden, verdient beſondere Aufmerkſamkeit. Vielleicht lag der Grund hiervon darin, daß das große Publicum, und ſo auch die Magiſtrate in den Städten Kleinaſiens und Großgriechenlands, an den ſpeculativen Ideen ihrer philoſophiſchen Mitbürger nicht ſo allgemeinen und lebhaften Antheil nahm, wie das literariſch gebildetere Atheniensiſche Volk, und alſo der Wirkungskreis der Philoſophen auſſerhalb Athen nicht ſo ausgebreitet und bedenklich war. Auch war die ältere Naturphiloſophie der Griechen, obgleich mit der Volksreligion im Contraſte, doch nicht unmittelbar in polemiſcher Abſicht gegen ſie gerichtet, wie die ſpätere mehrer Philoſophen Athen's.

Weiteres Nachdenken über die Möglichkeit des Urſprungs und des Wechſels der Erſcheinungswelt erzeugte das kühne Syſtem des Leucipp und Demokrit (Ol. LXXII). Dieſes erhob den Zufall zum einzigen ausſchließenden Regenten der Welt, ordnete ihm die ſcheinbaren Geſetze der Bewegung der Körper unter, und ſtellte ihn ſogar als den Vater der Götter auf. Das philoſophiſche Genie des Leucipp, wenn er in der That Erfinder des Atomenſyſtems war, hat gerechte Anſprüche auf unſere Achtung. Die Vernunftidee von einer vollendeten Reihe der Urſachen war in ihm zu einer Klarheit gediehen, in welcher keiner ſeiner Vorgänger es gedacht hatte, und die wenigſten der Neuern es gedacht haben und denken, die in ihren ſpeculativen Träumen von einer Schöpfung der Welt durch eine auſſerweltliche Gottheit, die Atomiſten nicht bloß des Atheismus, ſondern auch der Unphiloſophie beſchuldigen. Nach dem damaligen Zuſtande der Philoſophie war die

die Antwort, welche Leucipp auf die Probleme der ſpeculativen Vernunft über die Entſtehung der Welt gab, die zunächſt angemeſſenſte, die ein wahrhaft philoſophiſcher Geiſt geben konnte. Er hatte das Daſeyn der Welt ihrem Grundſtoffe nach, und den Wechſel der Form, zu erklären. Der Grundſtoff mußte alles enthalten, was zur Möglichkeit der unendlichen Mannichfaltigkeit an Qualitäten, Zuſammenſetzungen und Formen der Natur gehört, die ſich der Beobachtung darbieten. Hierzu waren die Atomen in einem objectiven unendlichen leeren Raume, unendlich verſchieden an innern und äuſſern Beſtimmungen, beſſer geeignet, als jedes der von den ältern Phyſikern angegebnen Grundelemente. Die Einfachheit der Atomen dachte Leucipp gewiß nicht in dem ſtrengen Begriffe, den die Neuern mit dem einfachen Dinge verbinden. Er nahm ſie wohl nur in ſo weit an, als ſie für die ſinnliche Wahrnehmung, nicht für die Analyſe des Verſtandes, Statt finden mag. Er erklärte deswegen die Atomen für wegen ihrer Kleinheit nicht durch die Sinne wahrnehmbar. Der Raum war ihm das bloße Leere, wie ihn der gemeine Menſchenverſtand denkt, der nicht über den Raum ſpeculirt hat. Nur da war ſeiner Vorſtellungsart nach ein Ort, wo Etwas iſt. Wo Nichts iſt, iſt Nichts. Der Begriff der unendlichen Theilbarkeit des Raumes, ſo wie der unendlichen Theilbarkeit der Materie, war erſt die Frucht einer ſpätern Speculation, die alſo dem Erfinder der Atomen keinen Scrupel in den Weg legen konnte. Die wirkliche Exiſtenz des objectiven leeren Raumes bewies er mit Gründen, die nach ihm oft wiederholt, weiter entwickelt und ausgeſtattet ſind. Sie waren entlehnt von der Undurchdringlichkeit der Körper, von der

Elaſticität, von der Unmöglichkeit der Bewegung, des Wachsthums und der Abnahme der Körper, ohne Raum. Daß Leucipp die Ewigkeit der Atomen behauptete, lag im Weſen der philoſophirenden Vernunft. Er konnte die Reihe der Urſachen nicht abſchneiden, da ſeine Speculation innerhalb des Bezirkes der Erſcheinungen blieb. Jede Form der Erſcheinungswelt, und jeden Wechſel derſelben, betrachtete er als eine Folge zufälliger Vereinigung und Trennung der Atomen, die wiederum in der ewigen regelloſen Bewegung der Atomen im unendlichen leeren Raume ihren Grund habe. Er mußte alſo dem Zufalle die Möglichkeit unzähliger zweckwidriger d. i. ſich ſelbſt zerſtörender Formen geſtatten, damit die zweckmäßige d. i. ſich ſelbſt erhaltende Form der Verbindung und Trennung der Atomen gelingen konnte, die wir itzt Natur nennen. Uebrigens war die Zweckmäßigkeit für den Leucipp nicht minder ein Spiel des Zufalls, als die Unzweckmäßigkeit.

Demokrit bekannte ſich zu den Hauptſätzen ſeines Lehrers. Er ſuchte nur, ſie durch neue Gründe zu befeſtigen, und das Mangelhafte in den Beweiſen des Leucipp, ſoweit ſein eigener Tiefſinn reichte, zu ergänzen. Die Ewigkeit der Atomen folgerte er aus der Unmöglichkeit, ſich einen Anfang der Zeit vorzuſtellen. Auch für die Einfachheit der Atomen ſtellte er einen Beweis auf. Die Theilung der Körper kann nur ſo weit fortgehn, als ſie ſich wahrnehmen läßt. Dies vorausgeſetzt, bleiben zuletzt entweder eine Ausdehnung übrig, oder Puncte ohne alle Ausdehnung, oder Nichts. Nimmt man das Erſtere an, ſo wäre die Ausdehnung noch nicht getheilt; aus Puncten ohne alle Ausdeh-

dehnung aber könnte nie ein Ausgedehntes (ein Körper) entſtehen; ſoll Nichts übrig bleiben, ſo beſteht die ganze Körperwelt aus Nichts. Die Elemente der Natur müſſen demnach nothwendig einfache Körper (Atomen) ſeyn. Die Gültigkeit dieſes Beweiſes beruht, wie in die Augen fällt, auf der Gültigkeit der Vorausſetzung, welche Demokrit machte, die aber nicht ſtatt findet.

Der Anwendung der atomiſtiſchen Principien zur Erklärung der einzelnen Naturerſcheinungen in der Naturphiloſophie des Leucipp ſieht man den erſten Verſuch, und die damalige Kindheit der Naturkunde überhaupt ſehr leicht an; zumal wenn man ſie mit der Ausführung des atomiſtiſchen Syſtems ſpäterhin durch den Epikur und ſeine Schule, und vollends mit der neuern atomiſtiſchen Kosmophyſik vergleicht. Leucipp und Demokrit entwickelten zunächſt aus der zufälligen Bewegung der Atomen ihre Elemententheorie. In dieſer ſtimmten ſie im Allgemeinen mit dem Heraklit und Empedokles zuſammen. Das Feuer war jenen, wie dieſen, das edelſte Element; es war der Stoff der Weltſeele; das Princip des Lebens, Empfindens und Denkens. Die pſychologiſche Vorſtellungsart des Demokrit kennen wir genauer, als die des Leucipp. Er nahm ebenfalls den Grundſatz an: Nur das Gleiche kann das Gleiche erkennen, und ließ alſo das Seelenweſen überhaupt, ſofern die Seele verſchiedene Elemente erkennt, auch Beſtandtheile der übrigen Elemente auſſer dem Feuer enthalten. Die Erklärungen der Sinne, ihrer Wirkungen, und ihrer Organe, folgerte er ſtrenge aus dem atomiſtiſchen Principe. Das Gefühl war ihm deswegen der Grundſinn, und am untrüglichſten, weil es den Raum, die Bewegung,

die mannigfaltige Zuſammenſetzung der Atomen, worauf doch eigentlich alle zuverläſſige Kenntniß der Natur beſchränkt iſt; kurz weil es am meiſten die Dinge nach ihrer objectiven Beſchaffenheit darſtellt. Seinen vornehmſten Siz hat, was auch Heraklit und Empedokles annahmen, das Seelenweſen im Blute; es wird durch das Athmen eingeſogen, und hört daher mit dem Ende des Athemholens auf: Meynungen, die natürliche Folgen aus den vorausgeſezten Begriffen vom Seelenweſen waren, und durch die Beobachtung der Wärme des Bluts, ſeiner Verbreitung im ganzen Körper, ſeiner Nothwendigkeit zum thieriſchen Leben, ſo wie durch das oberflächliche Nachdenken über das Athemholen und die Wirkungen desſelben auf den Zuſtand des lebenden Körpers, beſtätigt zu werden ſchienen.

Was Leucipp von den Göttern dachte, erwähnen die Alten nicht. Inſofern war er der erſte eigentliche Atheiſt, den die Geſchichte der Philoſophie kennt. Vom Demokrit erzählen ſie wenigſtens eine Phantaſie über die Götter, mit der die Volksreligion aber auch im geringſten nicht Urſache gehabt hätte, zufrieden zu ſeyn. Eben der Zufall, der belebte und unbelebte Geſchöpfe aus den Atomen entſtehen ließ, ſchuf auch menſchenähnliche luftige Weſen, guter und böſer Art, von ungeheurer Gröſſe, aber der Vergänglichkeit auf gleiche Weiſe unterworfen, wie alle aus den Atomen zuſammengeſezte Dinge. Demokrit übertrug auf dieſe dämoniſchen Geburten des Zufalls alle die Eigenſchaften, und alle die Wirkungen auf die Natur und die Menſchen, die der gemeine Volksglauben den Göttern und Dämonen beylegte. Epikur ſuchte in der Folge der Vorſtellungsart des Demokrit von den Göttern eine vernunftmäßigere Auſſenſeite zu geben; obgleich auch ſeine Theologie,

logie, wie die des Demokrit, nichts mehr als eine Phantaſie war, die ſich allenfalls mit den Atomenſyſteme vertrug, und eine mögliche Vereinbarkeit desſelben mit dem religiöſen Volksaberglauben bewirkte.

Bey der nahen Verwandtſchaft der Mathematik und der Philoſophie in Anſehung ihres Stoffes und ihrer Principien, ließ es ſich wohl erwarten, daß die Erfindung mathematiſcher Begriffe und Sätze auch ein Mahl als Erklärungsmittel der Welt der Erſcheinungen und ihrer letzten Gründe verſucht werden würde. Daß dieſes aber ſchon ſo früh durch den Pythagoras und ſeine Schule geſchah, und noch dazu auf eine Art geſchah, die hinlänglich zeigt, wie weit man überhaupt mit dieſem Erklärungsmittel kommen könne, beweiſt das hohe ſpeculative Talent jenes Weltweiſen, der ſich zuerſt einen Philoſophen genannt haben ſoll, mehr, als wenn er etwa auf einer ſchon von andern gebrochenen Bahn auch einen beträchtlichen Schritt weiter gethan hätte. Da die Mathematik damals in ihrem Anfange war, ſo haben die Pythagoreer, ſoferne ihr Syſtem auf mathematiſchen Begriffen beruhte, mehr geleiſtet, als man von ihnen hätte hoffen können. Sie haben den Mathematikern der neuern Zeit, ungeachtet der unvergleichbar höhern Vollkommenheit, zu welcher die Mathematik ſeit dem emporgeſtiegen iſt, durch ihr warnendes Beyſpiel eine metaphyſiſche Bemühung erſpart, der ſich doch wohl der Eine oder der Andere unterzogen hätte; und das war alles Mögliche, was ſie unter ihren Umſtänden thun konnten. Daß es Verhältniße des Mannichfaltigen zur Einheit giebt, welche die Form der Sinnenerſcheinungen durchweg beſtimmen; daß ſich dieſe meſſen und zählen laſſen, und es alſo eine Wiſſenſchaft des Maßes und der Zahl gebe,

gebe, die die geſammte Körperwelt, das Univerſum der Pythagoreer, umfaſſe, brachten ſie eben ſo zur Evidenz, als daß durch jene Wiſſenſchaft die Realität, die dem Mannichfaltigen zum Grunde liegt, und das Princip aller Syntheſis des Mannichfaltigen, nicht erkannt werden könne. Dieſes Reſultat nehmlich war es, welches ihr Syſtem den ſpätern Philoſophen gewährte, und damit erwarben ſie ſich, zwar ohne es zu wollen, ein nicht geringes negatives Verdienſt. Für die neuere Philoſophie haben ſie auch ein Muſter der Beharrlichkeit und Unverdroſſenheit im Folgern aus Principien aufgeſtellt, die als gültig vorausgeſetzt werden, falls auch die Folgerungen noch ſo unbegreiflich und abentheuerlich erſcheinen. Ein neuerer Mathematiker hätte ſich vielleicht überredet, daß die Gründe der Natur in Zahlen und Zahlverhältnißen anzutreffen ſeyen; aber beym Uebergange zum praktiſchen Erkenntniße wäre er gewiß an ſeinen Principien irre geworden. Die Pythagoreer ließen ſich durch den Anſchein des Seltſamen und Ungereimten, (und den mußte ihre praktiſche Philoſophie, auch bey dem größten Enthuſiasmus für das Syſtem, immer haben und behalten), im geringſten nicht abſchrecken. Sie blieben auch in Hinſicht auf das praktiſche Erkenntniß conſequent. Wahrſcheinlich würde der innere Zuſammenhang des Pythagoreismus von dieſer Seite noch intereſſanter und auffallender ſeyn, wenn wir ihn ganz kennten, als er ſchon den Bruchſtücken nach iſt, die wir noch von jenem in ſeiner Art ſo merkwürdigen Vernunftgebäude übrig haben.

Pythagoras, gebürtig aus Samos (um Ol. XLIX), einer der auſſerordentlichen Genies, die das Jahrhundert auszeichnen, in denen ſie leben und wirken, die durch innere Kraft und ein günſtiges

Spiel

Spiel der Umſtände ſich über ihr Zeitalter erheben, um es zu einer höhern Stufe der Cultur und geiſtigen Veredlung hinaufzuziehn, hatte die Idee gefaßt, die Muſe der Philoſophie zur Lehrerin und Erzieherin der Menſchheit einzuweihn. Bey ſeinem Aufenthalte in Aegypten, dem damals cultivirteſten Staate, beſonders durch ſeine Verbindung mit der dortigen Prieſtercaſte, hatte er Gelegenheit gehabt, ſich nicht nur mancherley wiſſenſchaftliche Kenntniße zu erwerben; ſondern auch die hierarchiſche Verfaſſung Aegyptens und ihren Einfluß auf die Cultur der Nation genauer kennen zu lernen. Er glaubte auf eine ähnArt einen ungleich edlern, wohlthätigern, das geſammte Intereſſe der Menſchheit, ſo weit ihm dieſes offenbar war, umfaſſenden Zweck bey den griechiſchen Völkerſchaften erreichen zu können durch Stiftung einer Philoſophencaſte, die zuerſt ſich ſelbſt in ihren Individuen aufklärte und zur veredelten Humanität ausbildete; dann, ſoferne ſie vermöge ihrer bürgerlichen Verhältniße an der Spitze einer der Völkerſchaften ſtände, durch eine weiſe Einrichtung der Staatsverfaſſung, Geſetzgebung und Geſetzverwaltung, der Anarchie ein Ende machte, und ihre Mitbürger einer immer höhern Cultur und Glückſeligkeit entgegenführte. Das Inſtitut des ägyptiſchen Prieſterordens ſchien ihm ſeiner äuſſern Form nach hierzu am zweckmäßigſten, nur daß er bey ſeinem Philoſophenbunde nicht die politiſche Tendenz und Wirkſamkeit desſelben, wie bey dem ägyptiſchen Prieſterorden der Fall war, auf religiöſen Aberglauben, ſondern im Gegentheile auf philoſophiſche Aufklärung gründen wollte. Leider hat uns die Sage nur eine ſehr unvollſtändige Notiz von dem Plane des Pythagoras aufbehalten; aber auch aus dieſer unvollſtändigen

Notiz

Notiz leuchtet doch ein ſchönes Ideal hervor, wenn gleich der Ausgang dem Werthe der Abſicht und der Ausführung nicht entſprach. Harmonie ſchien dem Pythagoras das Ziel des Univerſums zu ſeyn; zur Harmonie im Innern ſeiner Natur und mit dem Univerſum ſollte auch der einzelne Menſch, und die ganze menſchliche Geſellſchaft hinſtreben; das war der große Gegenſtand des Plans, welchen Pythagoras mit der Schwämerey eines edlen Mannes entwarf, und durch Mittel, wie ſie ihm ſeine Lebenserfahrung und praktiſche Weißheit darboten, zu realiſiren ſuchte; der aber an der Anarchie und dem Egoismus ſcheiterte.

Pythagoras war vom Studium der Arithmetik und Geometrie zu philoſophiſchen Betrachtungen über die Natur und den Urſprung der Dinge übergegangen, und dadurch vermuthlich auf den Gedanken geleitet, mathematiſche Begriffe zu Erklärungsgründen der Sinnenwelt zu gebrauchen, da er einmal ihre untrügliche Anwendbarkeit auf die Beſtimmung der Gröſſen und Gröſſenverhältniße der Dinge bemerkt hatte. Die Analyſe der Sinnenerſcheinungen im Einzelnen nnd im Ganzen führte ihn immer auf den Begriff des Eins zurück. Dieſes dringt ſich nicht nur als das erſte Realelement (der Materie nach) eines Dinges, ſo wie alles Vorhandenen, auf; ſondern auch als dasjenige Princip, was einem Dinge ſeinen Beſtand, ſein beſtimmtes Daſeyn, giebt, was es zu Einem Dinge (der Form nach) macht. Ein Körper läßt ſich in Dichten, die Dichte in Flächen, die Fläche in Linien, die Linie in Puncte zertheilen, und ſo erſcheint der Punkt als das Realelement des Körpers. Soll aber aus dieſen Realelementen ein ſeinem Daſeyn nach beſtimmtes

Ding

Ding entſtehn, ſo müſſen ſie zur Einheit (der Form nach) verbunden werden. Folglich iſt das Eins eben ſo Princip der Form, wie es Princip der Materie iſt. Wird das Eins als Materie gedacht ohne Form, ohne alle Beſtimmungen und Grenzen, ſo iſt es unendlich; man kann bloß von ihm ſagen, daß es iſt; es iſt das Gleiche, weil es ihm an allen unterſcheidenden Merkmalen fehlt. Wird hingegen das Eins mit der Form verbunden gedacht, ſo erhält es durch die Form unterſcheidende Merkmale; es erhält Grenzen und Beſtimmungen; wird eben dadurch endlich, und das Ungleiche. Es kann aber die Materie nicht ohne die Form, und die Form nicht ohne die Materie ſeyn; beyde ſind unzertrennlich vereinigt; das Gleiche und Ungleiche ſind alſo die ewigen Principien der Dinge, und in dem ewigen nothwendigen Einem gegeben. Die Form oder das Ungleiche wirkte von Ewigkeit auf die Materie, oder das Gleiche, und daraus gieng die Welt hervor. Die beyden einzigen, aber nothwendigen, Bedingungen der Form (des Ungleichen) ſind das Gerade und Ungerade. Da die Materie an ſich unendlich iſt, ſo leiden auch dieſe Bedingungen der Form eine Anwendung auf jene in's Unendliche, und in dieſer Anwendung derſelben liegt der Grund der Mehrheit der materiellen Dinge, und ihrer unendlich mannichfaltigen Zuſammenſetzungen. Wie dieſe Beziehung der Form und ihrer Bedingungen auf die Materie möglich ſey, wie folglich die Entſtehung der Mehrheit phyſiſch möglich ſey; das erklärten die Pythagoreer für unbeantwortlich. Es blieb nichts übrig, als eine Addition des Eins zu ihm ſelbſt anzunehmen; was aber freylich das eigent-

gentliche Problem im geringſten nicht auflöſte. Das Gerade und das Ungerade (die Bedingungen der Form) ſind Zahlverhältniße und nur durch Zahlen beſtimmbar. Mit den Zahlverhältnißen ſtimmen auch die Sinnenerſcheinungen auf's genaueſte überein. Daher iſt die Wiſſenſchaft von den Zahlen die Wiſſenſchaft von den Principien der Natur. So empfing die Pythagoreiſche Philoſophie den Namen des Zahlenſyſtems, deßen wahren Geiſt und Sinn man ſo oft misverſtanden hat. Die Pythagoreer dachten die Zahlen nicht bloß als Zeichen der Quantität, ſondern auch der Qualität, und unterſchieden folglich den mathematiſchen Begriff der Zahl von dem metaphyſiſchen. Wenn ſie irgend eine Sinnenerſcheinung auf eine mathematiſche Figur bezogen, und dadurch das Weſen derſelben zu erklären glaubten, ſo war es das Verhältniß der materiellen Einheiten (der materiellen Beſtandtheile) zur (formellen) Einheit, ein Verhältniß, welches zuletzt in dem Eins, das die Materie, wie die Form, in ſich ſchließt, ſeinen Grund habe, worauf ſie alles zurückführten. "Die Pythagoreer", ſagt Ariſtoteles, "lehren, daß die ganze Körperwelt, oder alle empfindbare Subſtanzen, aus dem mathematiſchen Eins entſpringen; aber ſie ſondern dieſes mathematiſche Eins nicht von den Dingen ſelbſt ab. Denn ſie laſſen den ganzen Himmel aus Zahlen hervorgehen, nicht aus eigentlichen Einheiten, d. i. nicht aus eigentlich ſo genannten Zahlen, ſondern aus materiellen Einheiten. Sie räumen ſelbſt den Einheiten eine Gröſſe (μεγεθος, Materie, Ausdehnung) ein; ob ſie gleich ihre Unwiſſenheit bekennen, wie das Ureins eine Gröſſe haben möge. Andere, ſetzt eben dieſer gelehrteſte Kenner der ältern

Philo-

Philoſophie ſeiner Nation hinzu, nehmen die Zahlen für eigentliche Einheiten, eigentlich ſo genannte Zahlen; die Pythagoreer hingegen nicht, die das Eins zugleich für das Element und für das Cauſſalprincip der Dinge erklären." Es iſt alſo einleuchtend, daß die Pythagoreer, wenn ſie behaupteten: Die Zahlen ſind die Principien der Dinge, die Zahlen in einem Sinne verſtanden, der ihrem Syſteme ausſchließend eigen war *).

Unter den Zahlen ſind die geraden vollkommner, als die ungeraden. Nicht nur gehn jene immer vor dieſen her, ſondern ſie enthalten auch ein harmoniſches Verhältniß, und der Zweck des ganzen Zahlenſyſtems, das heißt, des ganzen Weltalls, iſt Harmonie. Unter den geraden Zahlen ſind wiederum diejenigen die vollkommenſten, in welche und durch welche ſich die meiſten andern Zahlverhältniſſe auflöſen laſſen; die alſo am fähigſten ſind, harmoniſche Verhältniſſe zu bewirken. Die vollkommenſte Zahl von allen iſt deßwegen die Dekas.

Wie die Dekas unter den Zahlverhältnißen, ſo iſt der Cirkel unter den Figuren die vollkommenſte. Daher hielten die Pythagoreer das Weltall für rund. Vom Mittelpuncte deſſelben geht die Wirkung des ſchaffenden, formenden Princips im Ureins aus. Hier iſt alſo der Urquell der Weltſeele, das Göttliche im Univerſum, die heilige Wache des Zeus. Das Feuer zeigt ſich der ſinnlichen Wahrnehmung als das reinſte und hehrſte Element; es iſt ihm die ſchnellſte Bewegung eigen, und es nimmt daher den erhabenſten Ort des Univerſum's ein, der,

*) *Ariſtot.* Metaph. I, 5. II, 5. Ausc. phyſ. III, 4.

der, ſofern von ihm alle Weltentſtehung ausgehn ſoll, immer der Mittelpunct des Univerſum's iſt. Die Pythagoreer nannten die Weltſeele wegen ihrer feurigen Natur, und weil ſie ihren heiligen Urquell in der Mitte des Weltalls hat, das Centralfeuer. Um dasſelbe herum bewegt ſich der ganze Sternhimmel mit der Erde in zehn abgemeſſenen von einander verſchiedenen Kreiſen, und durch dieſe Dekas der Sphären in ihrer Kreisbewegung drückt das Weltall die höchſte Vollendung ſeiner Form aus. Die regelmäſſige Bewegung der Sphären in ihren beſtimmten Diſtanzen bewirkt eine harmoniſche Muſik, und dieſe iſt der berühmte Sphärengeſang oder Weltchoral der Pythagoreer; eine der kühnſten und erhabenſten Phantaſieen, die je eine menſchliche Einbildungskraft hervorgebracht hat. Die Erdbewohner hören jene Muſik der himmliſchen Sphären nicht, weil ſie beym Eintritte in's Leben gleich von ihr betäubt, und dadurch für ſie unempfindlich werden. Da es höchſt wahrſcheinlich iſt, daß die Pythagoreer jenes Centralfeuer in die Sonne verſetzten; da ſie ferner die Erde nebſt den übrigen Geſtirnen ſich um dieſe herumdrehen ließen, und Tag und Nacht aus der Bewegung der Erde um ihre Axe erklärten; ſo haben ſie dadurch auch in der Aſtronomie Epoche gemacht, und verdienen um ſo lebhaftere Bewunderung, je mehr ihre Vorſtellungsart der damals allgemeingeltenden, die ſo ſehr durch die Sinne beglaubigt zu werden ſcheint, und die auch noch lange hernach allgemeingeltend blieb, entgegengeſetzt war *).

Wie

*) *Ariſtot.* de coelo II, 13. Metaph. I, 5. Ueber die verſchiedenen Meynungen ſpäterer Pythagoreer von dem Centralfeuer und der Dekas der Sphären S. *Philol.* ap.

Wie mehr ältere Naturforſcher, ſo erkannten auch die Pythagoreer, nachdem ſie die Elemente ſich hatten aus den Zahlen bilden, und in gegenſeitige Wirkſamkeit treten laſſen, das Feuer als das Göttliche im Weltalle überhaupt. Aber ſie entwickelten aus ihrem Principe des Göttlichen den Polytheism auf eine ähnliche Art, wie jene, nur conſequenter und im nähern Zuſammenhange mit ihrem ganzen Syſteme. Das Feuer iſt der Quell der Wärme, des Lebens, des Seelenweſens. Diejenigen Naturen ſind die vollkommenſten, die von dieſem Feuer das Meiſte an ſich tragen. Solche Naturen ſind die Geſtirne, deren Bewegung, wie nach einer ewigen Regel, zur Harmonie des Ganzen zuſammenſtimmt. Daher wohnen die oberſten Götter in den Geſtirnen, und erheiſchen durch ihre Vollkommenheit die Verehrung der Menſchen. Die Kräfte in den Elementen der ſublunariſchen Welt ſind Götter niederern Ranges. Auch in den Menſchen iſt ein Funken des göttlichen Feuers, der ſie zu Verwandten der Götter erhebt. Die Götter walten über die Menſchen und ihre Schickſale, und je mehr ſich die Menſchen durch Harmonie in Geſinnungen und Handlungen den Göttern nähern, deſto inniger wird die Verbindung. So wie aber das göttliche Feuer ſelbſt aus den Zahlen hervorging, ſo ſind auch die Götter, die Seelen der Menſchen, und die empfindenden Subſtanzen überhaupt, aus den Zahlen entſprungen *).

Was

ap. Stob. ecl. phyſ. Vol. I. p. 488. ed. Heeren. *Tim. Locr.* de anima mundi in Gale Opusc. Mythol. p. 550. *Alex. Polyh.* ap. Diog. Laert. VIII, 26. *Anonym.* ap. Phot. Cod. 259.

*) *Plat.* Phaedon. T. I. p. 139. ed. Bip. *Ariſt.* de anim. I,

Was wir von den Meynungen der Pythagoreer über die theoretiſchen und praktiſchen Seelenvermögen, und die verſchiedenen Aeuſſerungen derſelben, über ihr gegenſeitiges Verhältniß, wiſſen, iſt, ſo wie unſre Kenntniß der Pythagoreiſchen Moral, zu fragmentariſch, unzuverläſſig, und ſich ſelbſt widerſtreitend, als daß ſich daraus eine irgend beſtimmte und ſichere Theorie abſtrahiren ließe. Soviel erhellt im Allgemeinen, daß ſie Sinnlichkeit und Vernunft unterſchieden, und einander entgegenſetzten; dieſe als das geſetzgebende und regierende Princip für das Denken und Handeln; jene als das ſeiner Natur nach untergeordnete Vermögen der Triebe, Neigungen und Affecten, das aber, ungeachtet der Herrſchaft der Vernunft unterworfen, doch mit ihr im Kampfe liegt, und ſeine gebohrne Regiererinn unterdrückt, wenn ſie nicht ihre angeſtammte Würde zu behaupten weiß. Die Vernunft iſt ein reiner Ausfluß der Weltſeele. Ihr Ziel und ihre Regel iſt Harmonie, oder ſie iſt eine harmoniſche Zahl, die harmoniſche Verhältniße hervorbringen ſoll. Als das Edelſte im Menſchen hat ſie ihren Wohnſitz im Gehirne. Sie iſt das Band der Verwandtſchaft zwiſchen Menſchen und Göttern. Die Sinnlichkeit iſt zwar, als Princip der Empfindung und des Lebens, ein Product der Weltſeele; aber ſie iſt mit den gröbern Elementen gleichſam verwebt, und dadurch der Ausartung zum Ungeraden, zur Disharmonie mit dem Welt-Ganzen, fähig, wenn ſie nicht unter der Leitung der Vernunft ſteht. Gleich ihrer Quelle, der Weltſeele, ſind auch die menſchlichen und Thierſeelen unvergänglich. Da die Seele eine für ſich beſtehende Zahl

I, 2. *Cic.* de nat. Deor. I, II. *Sext.* adv. Mathem. IX, 127.

Zahl iſt, wie der Körper, geht ſie nach dem Tode des Menſchen in einen andern menſchlichen oder thieriſchen Körper über, in welchen der Zufall ſie führt. Sie hat auch ſchon präexiſtirt, und ſeit dem Daſeyn der Welt menſchliche und thieriſche Körper bewohnt. Dies iſt die Pythagoreiſche Metempſychoſe nach der Angabe des Ariſtoteles, die ihrem Sinne nach ſowohl von der ägyptiſchen, einer aſtronomiſchen Hieroglyphe der Fortdauer der Seele, als der ſpätern Platoniſchen, unterſchieden werden muß*).

Die oberſte Regel des ſittlichen Handelns war den Pythagoreern die Gerechtigkeit (δικαιοσυνη). Dieſe iſt ihrem Weſen nach Harmonie, eine gerade Zahl, die durch ſich ſelbſt multiplicirt immer gerade Zahlen hervorbringt. Sie fordert eine harmoniſche Uebereinſtimmung der Gemüthskräfte, von welcher die Harmonie der Handlungen des Menſchen mit der Weltharmonie die Folge iſt. In der Vernunft iſt die Erkenntniß, in den Affecten die Kraft, in den Begierden und Neigungen das Beſtreben gegründet. Sind die Affecten und Begierden im Menſchen dem Geſetze der Vernunft unterthan und mit ſich ſelbſt in Einſtimmung, ſo iſt er tugendhaft; widerſtreiten ſie demſelben, ſo iſt er laſterhaft. Die Wiſſenſchaft der Tugend iſt die Zahlenlehre. Sie klärt den Menſchen erſt über ſein Weſen, ſeine Beſtimmung, und das höchſte Gut auf, wonach er zu ſtreben hat **).

Jene moraliſchen Grundſätze ſuchte Pythagoras durch die von ihm geſtiftete berühmte Geſellſchaft zu Kro-

*) *Ariſtot.* de anim. I, 3. Metaph. I, 5.

**) *Ariſtot.* Ethic. ad Nicom. II, 5. Magn. mor. I, 1.

Kroton in Groß-Griechenland, die ſich bald in mehr Nebenzweigen auch auf das gebildete Publicum in andern Städten Groß-Griechenlands verbreitete, und deren politiſche Tendenz ſchon bemerkt iſt, zu realiſiren. Auſſer den Regeln, welche ſich auf eben dieſe politiſche Tendenz des Pythagoreiſchen Bundes, und die äuſſere Einrichtung desſelben bezogen, ſchrieb er auch den Mitgliedern eine Lebensweiſe vor, die auf moraliſche Vervollkommnung abzielte, ſo wie er für die neu aufzunehmenden Mitglieder eine eigene zum Theile geſetzlich beſtimmte philoſophiſche Erziehungsmethode befolgte. Die Sorgfalt der Pythagoreer theilte ſich zwiſchen der harmoniſchen Ausbildung der Seele und des Körpers zugleich. Die ſtrengſte Reinlichkeit, die größte Frugalität im Eſſen und Trinken, tägliche körperliche Uebungen, waren Pflichten für ſie, deren Beobachtung ſie ſich nie entzogen. Am frühen Morgen heiterten ſie durch Muſik und Geſang die Seele auf, um ſie zu den Geſchäften des Tages vorzubereiten. Philoſophiſche Unterhaltungen, gymnaſtiſche Spiele, bürgerliche Thätigkeit, wechſelten hernach mit einander ab. Der Abend war dem frohen Genuße rein menſchlicher Freuden, und die letzte Stunde vor der Ruhe der ſtillen ernſten Selbſtprüfung gewidmet. Die gemeinſchaftliche Abſicht, ſich ſittlich zu veredeln, und Menſchenglück zu gründen und zu befördern, vereinigte die Pythagoreer zur innigſten Freundſchaft, und ließ ſie auch als Geſellſchaft dem Ideale vollendeter Humanität in einem Grade entſprechen, in welchem ihm nachher nie wieder ein Philoſophenbund entſprochen hat. Leider wurde durch ihre politiſche Wirkſamkeit der wilde Factionsgeiſt gegen ſie empört. In einem Aufruhre, den ein paar Demagogen in Kroton, Cylon und Ninon, an der Spitze eines rohen,

zügelloſen, verblendeten Pöbels, gegen ſie erregten, und der ſich auch auf die benachbarten Städte, wo die Pythagoreer ihre Anhänger und geheimen Cirkel hatten, erſtreckte, wurden Pythagoras und der größte Theil ſeiner Freunde getödtet. Ihr Andenken wird unſterblich ſeyn, weil ſie, wenn auch nicht durch ihre philoſophiſche Theorie, als ſolche, doch durch ihr Leben die weiſeſten Menſchen waren, welche die Geſchichte kennt *).

Den Werth des Pythagoreiſchen Syſtems haben ſchon die Philoſophen des Alterthums, und unter ihnen vorzüglich Ariſtoteles, ſehr richtig beurtheilt. Die Pythagoreiſchen Principien, als mathematiſche Begriffe, waren gültig, ſofern es auf Beſtimmung der Gröſſe und Gröſſenverhältniße bey den Sinnenerſcheinungen ankommt. Daher ſich auch, zumal bey dem damaligen Zuſtande der Philoſophie ſowohl, als der Mathematik, der Enthuſiasmus leicht erklären läßt, mit welchem ſich die Pythagoreer oft in die Bewunderung ihres Zahlenſyſtems verloren. Aber jene Zahlprincipien mußten auch wiederum bald ſehr unzulänglich befunden werden, wenn man es verſuchte, alle Sinnenphänomene, und ſelbſt mehrere nur der allgemeinſten und gewöhnlichſten aus ihnen herzuleiten. Mit Recht wandte Ariſtoteles ein, daß die verſchiedenen Beſchaffenheiten der Elemente, das Leichte, das Schwere, das Warme, das Kalte u. w., nicht aus der Beſchaffenheit der Zahlen einzuſehen ſeyen; daß ſich die Mannichfaltigkeit der Sinnenerſcheinungen überhaupt nicht aus der Natur der Zahlen und möglicher

*) Meiners Geſch. des Urſprungs, Fortgangs und Verfalls der Wiſſenſch. bey den Griechen und Römern. B. I. S. 391 ff.

licher Zahlverhältniße begreifen laſſe; daß nicht einleuchte, warum auſſer den angenommenen Zahlen und ihren Qualitäten nicht auch noch andere Zahlen mit andern Qualitäten vorhanden ſeyn könten *). Die Pythagoreer fühlten ſelbſt dieſe Schwierigkeiten, die ſich nach ihren Principien nicht wegräumen ließen; aber ſie wußten keine beſſere, und das Αυτος εφα ward ihnen ein Geſetz des Glaubens. Auch ſchränkten ſie ſich bloß darauf ein, die mathematiſche Natur der Körperwelt zu beſtimmen, und ihre Unterſuchung der Natur der Elemente, und aller einzelnen Sinnenerſcheinungen überhaupt, ſelbſt aller intelligibeln Objecte, gieng nicht über die Figur und Zahlgröſſe derſelben hinaus.

Bey einem philoſophiſchen Syſteme, das, wie das urſprünglich Pythagoriſche, gleich anfangs ſo zahlreiche Anhänger fand, und mehr Jahrhunderte hindurch ſich als eines der vorzüglichſten im Gebiete der Speculation erhielt, kann man nicht anders erwarten, als daß es im Laufe der Zeit durch die verſchiedene Anſicht der Individuen, die es ſtudirten, und durch ihre Bemühungen, es zu befeſtigen, zu ergänzen, zu berichtigen und zu erweitern, manche Veränderungen werde erfahren haben. Da ſich weder vom Pythagoras ſelbſt, noch von Pythagoreern aus den beyden nächſten Jahrhunderten nach ihm, eine unbezweifelt echte Schrift erhalten hat; ſo können wir auch nicht mit Zuverläſſigkeit entſcheiden, ob die obige Schilderung des Pythagoriſchen Syſtems wirklich mit der philoſophiſchen Vorſtellungsart des Pythagoras und ſeiner unmittelbaren Schüler zuſammentrifft. Schon Ariſtoteles ſpricht nicht ſowohl

*) *Ariſtot.* Metaph. I, 7. Cf. Hermiae Irriſ. philoſ. gentil. p. 179.

wohl von der Philoſophie des **Pythagoras**, als vielmehr von der Philoſophie der **Pythagoreer**, und ſtellt verſchiedene Auslegungen des Zahlenſyſtems neben einander, ohne ein Kriterium anzugeben, nach welchem ſich die eine oder die andere als die urſprüngliche und echt Pythagoriſche beweiſen ließe. Man muß hier alſo nur auf den **Geiſt** des Syſtems achten, der darin lag, daß die Pythagoreer den Verſuch machten, die Sinnenwelt aus mathematiſchen Begriffen zu erklären, und alle theoretiſchen und praktiſchen Principien auf Einheit und Harmonie zurückzuführen. Dieſer Geiſt des Pythagoreismus iſt in allen Darſtellungen desſelben unverkennbar, wenn ſie auch im Ganzen und im Einzelnen noch ſo abweichend ſind. Er herrſcht auch in einer Darſtellung, deren **Ariſtoteles** und **Sextus Empiricus** erwähnen, die wahrſcheinlich von einer ſpätern Pythagoriſchen Parthey herrührt, und durch die Mängel des Syſtems in ſeiner ältern Anlage und Form veranlaßt wurde *). In jener war die **Einheit** nicht das **Grundprincip** des **Materialen** ſowohl als des **Formalen**; ſondern es wurden **zwey Grundprincipien** behauptet, die **Einheit** (ἑν), und die **Zweyheit** (δυας). Nur war man wiederum in den Begriffen nicht einig, die mit der **Einheit** und **Zweyheit** zu verbinden ſeyen. Einige der ältern erklärten die **Einheit** für **leidend**, und die **Zweyheit**, welche ſie als **Zunahme** (ὑπεροχη) und **Abnahme** (ελ-

*) *Ariſtot.* auſc. phyſ. I, 6. και εοικε παλαια ειναι και αὑτη ἡ δοξα, ὁτι το Ἑν, και Ὑπεροχη, και Ελλειψις, αρχαι των οντων εισι πλην ου τον αυτον τροπον· αλλ᾽ οἱ μεν αρχαιοι τα Δυο μεν ποιειν, το δε Ἑν πασχειν· των δε ὑϛερον τινες τουναντιον, το μεν Ἑν ποιειν, τα δε Δυο πασχειν, Φασι μαλλον κ. τ. λ.

(ἔλλειψις), folglich überhaupt als ein Princip der Veränderung charakteriſirten, für thätig. Einige jüngere hingegen beſtimmten die Zweyheit als leidend, folglich als die Materie, und die Einheit als das thätige Princip. Die letztere Vorſtellungsart liegt in den Nachrichten des Alexander Polyhiſtor beym Diogenes Laertius, des Moderatus, und Nikomachus vom Pythagoreiſchen Syſteme, zum Grunde. Auch des Sextus Erörterung bezieht ſich auf ſie, und nicht auf die erſtere *). Nach ihm unterſchieden die Pythagoreer drey Hauptgattungen von Dingen: ſolche, die abſolut; ſolche, die im Gegenſatze mit andern; und ſolche, die im Verhältniße zu andern gedacht werden. Von der erſten Gattung ſind: Menſch, Baum, Stein; von der zweyten: Weiß, Schwarz, Süßes, Bitteres, Gut, Böſe; von der dritten: Rechts, Links, Oben, Unten, Ganz, Halb. Alle drey Gattungen aber müſſen in Einem Geſchlechtsbegriffe enthalten ſeyn. Von den abſoluten Dingen iſt das Eins das Princip ſowohl der Materie als der Form nach; von den entgegengeſetzten Dingen iſt es die unbeſtimmte Dyas; den Geſchlechtsbegriff der relativen Dinge iſt Sextus übergangen. Allem Anſcheine nach iſt dies Syſtem einer Pythagoriſchen Partey

*) *Sext. Emp.* adv. Mathem. X, 263-276. Pyrrh. Hypotyp. III, 151 ſq. — *Diog. Laert.* VIII, 25. — *Moderatus* ap. *Porphyr.* Vit. Pythag. S. 48. 52. *Nicomachus* Theologumen. Arithm. ap. *Photium* Cod. CLXXXVII. p. 237. ed. Hoeſchel. Cf. *Jamblich.* in Nicom. Arithm. p. 14. *Simplic.* ad Ariſt. auſc. phyſ. fol. 39. 253. Nach der Darſtellung, welche dieſe Philoſophen vom Pythagoreismus gaben, haben auch Lucian und Plutarch das Syſtem beurtheilt.

ten eine unrichtige Auslegung des wahren vom Pythagoras ſelbſt und ſeinen nächſten Schülern aufgeſtellten Grundſatzes. Das Eins wird hier für das beſtimmende Princip erklärt, und die Dyas für das beſtimmbare; gerade als ob Pythagoras das Eins und die Dyas als zwey von einander unabhängige Grundprincipien gedacht habe; da er doch vielmehr das beſtimmende und das beſtimmbare Princip zuſammen auf eine Einheit zurückführte, und die Möglichkeit unerklärt ließ, wie die Mehrheit in der Einheit begriffen ſeyn könne. Das ganze (vermuthliche) Misverſtändniß der ſpätern Pythagoreer ſelbſt wurde wohl dadurch erzeugt, daß es ihnen eben für dieſe Möglichkeit an einem Erkenntnißgrunde gebrach; denn die Entgegenſetzung der Dinge und ihre Relation konnte Pythagoras aus dem Geraden und Ungeraden, den nothwendigen Bedingungen der Form, auf eine befriedigende Weiſe herleiten. Es iſt merkwürdig, daß Plato den Pythagoreismus nach dieſer letzten Deutung gefaßt hat. Daher konnte er ihn auch eher mit ſeinem eigenen Syſteme vereinigen, als ſonſt wohl thunlich geweſen wäre.

Die Verſuche der bisher erwähnten Denker unter den Griechen, den Urſprung und das Weſen der Natur zu erklären, mußten bey ſtrengerer Prüfung der philoſophirenden Vernunft ſich ſehr bald als unbefriedigend ankündigen. Wurde auch ein ewiger Grundſtoff und ein ewig thätiges Princip angenommen, um der nach dem Unbedingten ſtrebenden Vernunft genug zu thun, ſo war doch damit noch nicht allen Schwierigkeiten abgeholfen, noch nicht der Schlüßel zur Löſung aller Probleme, die die Vernunft hier aufwirft oder aufwerfen kann, gegeben. Der Wechſel der

Er-

Erſcheinungen ſelbſt, die Veränderung, das Werden war es hauptſächlich, das einer Erklärung bedurfte, und durch keines jener ältern Syſteme erklärt war. Man hatte immer die metaphyſiſche Möglichkeit der Veränderung ſchlechthin vorausgeſetzt. Erſt die Speculation der Eleatiſchen Philoſophen fand hier einen Anſtoß, und empfing von dieſem Anſtoße wiederum eine eigene Richtung. Ihre Reihe begann mit dem Xenophanes, gebohren zu Kolophon in Kleinaſien, der aus ſeiner Vaterſtadt ſich nach Elea (Velia) in Groß-Griechenland noch zur Zeit des Pythagoras (Ol. LXI) begab, und daſelbſt niederließ. Von dem Orte, wo ihr Syſtem gelehrt wurde, erhielt es den Namen des Eleatiſchen.

Daß überhaupt etwas ſey, war dem Xenophanes unleugbar; aber wie etwas werden könne, konnte dieſer helle Kopf nicht begreifen, und eben darum wurde ihm der Begriff des Werdens verdächtig. Der Satz: Aus Nichts wird Nichts; zeigte ſich im Bewußtſeyn als unbezweifelbar. Aus ihm ließ ſich eine anſehnliche Reihe Folgerungen entwickeln, von denen die Unmöglichkeit aller Veränderung, alles Entſtehns und Vergehns, alles Wechſels der Erſcheinungen, eine der vornehmſtem war. Aus Nichts wird Nichts; alſo, ſchloß Xenophanes, iſt alles Vorhandene ewig. Sollte etwas entſtanden ſeyn, ſo müßte es aus einem gleichen oder ungleichen Dinge entſtanden ſeyn; und doch kann das gleiche Ding kein gleiches hervorbringen; und wäre etwas aus dem ungleichen Dinge entſtanden, ſo müßte es aus Nichts entſtanden ſeyn; aus Nichts wird Nichts. Jenes Ewig Vorhandne kann auch nicht aufhören, zu ſeyn, da nichts auſſer ihm

vor-

vorhanden iſt, worein es ſich endigen könte. Es muß ferner Eins ſeyn, weil, wenn mehr Dinge wären, eines das Andere begrenzen, und da- durch das Seyn aufheben würde. Dies Eins iſt endlich unveränderlich; denn es iſt ſchon Alles, und kann folglich keine neue Eigenſchaften annehmen.

Auf dieſe Eine ewige unveränderliche Weltſub- ſtanz übertrug nun Xenophanes die Idee des Vollkommenſten, und erhob ſie dadurch zur Gott- heit. Weil die Gottheit das Vollkommenſte iſt, deſ- ſen Weſen darin beſteht, daß es alles Andere über- trifft, und von keinem übertroffen wird, ſo kann ſie auch deßwegen nur einzig ſeyn. Exiſtirten zwey oder mehr Gottheiten, ſo müßten ſie doch einander an Vortrefflichkeit gleich oder ungleich ſeyn. Wären ſie einander gleich, ſo wäre jede Gottheit nicht das Vollkommenſte; denn die eine würde eben ſo vollkommen ſeyn, wie die andere; wären ſie einan- der ungleich, ſo würde das Schlechtere von dem Beſ- ſern übertroffen werden, und jenes nicht das Vollkom- menſte, alſo nicht die Gottheit, ſeyn. Inſofern die Gottheit einzig iſt, kann ſie weder endlich, noch unendlich heißen; nicht endlich, weil ſie nicht, wie eine einzelne Sinnenerſcheinung, begrenzt iſt; nicht unendlich, weil das Nichts unendlich iſt, und die Gottheit als exiſtirend von dem Nichts verſchieden iſt. Inſofern die Gottheit das Eins und Alles überhaupt iſt, iſt ſie weder beweg- lich, noch unbeweglich; nicht beweglich, weil nichts da iſt, wohin ſie ſich bewegen könnte; nicht unbeweglich, weil die Thätigkeit zum Begriffe des Vollkommenſten nothwendig gehört. Endlich als das Vollkommenſte muß die Gott- heit Empfindungs- und Denkvermögen im voll-

vollkommenſten Grade, und ſofern ſie ſich überall gleich iſt, auch dieſes überall haben. Da kein Bild dieſem Begriffe der ſich überall gleichen göttlichen Weltſubſtanz entſpricht, als etwa das Bild einer runden Kugel, ſo iſt auch dieſes der Gottheit das angemeſſenſte *).

Auch Xenophanes verſuhr, wie die Eleatiſche Schule überhaupt, darin conſequent, daß er durch den Widerſtreit ſeiner Philoſophie mit den Thatſachen der Erfahrung, wie ſie die Sinne unmittelbar lehrten, nicht erſchreckt wurde; ſondern lieber, indem er ſich auf die apodiktiſche Gewißheit des reinen Verſtandesgrundſatzes ſtützte, mit welchem ſeine Philoſophie begann, allen Sinnen zum Trotze die Realität der Erfahrung ſchlechtweg leugnete, ſofern daraus eine Realität des Wandelbaren als ſolchen folgen ſollte. Indeſſen mußte doch ein Syſtem, das alles Zeugniß der Sinnenempfindung für nichtig ausgab, ſeinem eigenen Urheber zu parador vorkommen. Selbſt das Täuſchende der Sinnenempfindung, wenn auch in der That kein Irrthum der Behauptung ſtatt fand, mußte einen Grund haben, und dieſer wurde angeblich in der Subſtanz, in dem abſoluten Seyn geſucht. Xenophanes verkannte auch ſo wenig die empiriſche Wirklichkeit der Sinnenwelt, der Bewegung und Veränderung in derſelben, daß es vielmehr der Zweck ſeines Philoſophirens war, die Gründe davon zu entdecken. Er ſah ein, daß die ſinnliche Wahrnehmung nur auf das Einzelne Mannichfaltige gehe; die Vernunft hingegen

*) *Ariſtot.* de Meliſſo, Xenoph. et. cet. cap. 3. Metaph. I, 5. — *Cic.* de nat. Deor. I, 11. Quaeſt. acad. IV, 37. — *Sext.* Hypotyp. Pyrrh. I, 224 ſq. — *Diog. Laert.* V, 25. — *Simplic.* ad Ariſtot. auſc. phyſ. I, fol. 5.

gegen ſich auf das Ganze erſtrecke. Daher legte er die Prädicate, worauf die Vernunft in Anſehung der Natur und des Urſprungs der Dinge überhaupt führt, Ewigkeit, Einheit, Unendlichkeit, Unveränderlichkeit, auch nur dem Weltganzen ſeinem Seyn nach bey; ohne darum die entgegengeſetzten Prädicate der Dinge als Sinnenerſcheinungen, Entſtehn und Vergehn (Veränderlichkeit), Mannichfaltigkeit, geradehin wegzuleugnen. Aber ob in den Angaben der Sinne, oder in den Entſcheidungen der Vernunft, Wahrheit ſey? dieſe Frage wußte Xenophanes ſich nicht zu ſeiner Befriedigung zu beantworten. Es war ihm nichts übrig, als entweder das Daſeyn der Sinnenwelt, bey dem Widerſtreite der Sinne und der Vernunft, für räthſelhaft und unbegreiflich zu erklären; oder alles, was die Sinne von den Dingen lehrten, als Täuſchung zu verwerfen, und ſich lediglich an die Ausſprüche der Vernunft zu halten. Eigentlich war es alſo ein ſchwankender Zuſtand der Erkenntniß, in welchem ſich der Kolophoniſche Weltweiſe befand. Man kann daraus erklären, warum er überhaupt kein Wiſſen gelten laſſen wollte, warum er bloß Wahrſcheinlichkeit, Meynung und Glauben autoriſirte. Hätte Jemand auch die Wahrheit erkannt, behauptete er, er würde nicht wiſſen können, daß er ſie erkannt hätte; er würde es bloß meynen *). Bey der reinen Vernunftidee übrigens, welche Xenophanes von der Gottheit gefaßt hatte, indem er ſie mit dem Weltganzen identificirte, und als das Abſolutvollkommenſte darſtellte, mußte ihm der Polytheismus, welchen die ältern philoſo-

*) *Sext.* adv. Math. VII, 49-100. VIII, 326. *Plutarch.* ap. *Euſeb.* de praep. evang. I, 8.

loſophiſchen Schulen noch anerkannten, ſehr unphiloſophiſch, und der religiöſe Volksglauben der Griechen, der ſich auf die Homeriſche und Heſiodiſche Mythologie gründete, vollends lächerlich erſcheinen *). Er ſpottete alſo auch mit Bitterkeit des religiöſen Wahnes der Griechen, und tadelte die Sänger der Vorzeit, die die Erfinder und Lehrer ſo ungegründeter Göttermärchen waren.

Parmenides, aus Elea (Ol. LXXIX), Schüler des Xenophanes, und noch ſchärferer und conſequenterer Denker, als dieſer, gelangte zu demſelben Reſultate mit ſeinem Lehrer, nur durch eine andere Schlußreihe. Er ſchränkte ſich auch nicht bloß auf die Behauptung des Sinnentruges ein; ſondern bemühte ſich, die Anſprüche der ſinnlichen Wahrnehmung mit der Philoſophie der Vernunft ſo gut zu vereinigen, wie es ſich thun laſſen wollte, und dieſe Bemühung hatte für die Philoſophie überhaupt ſehr wohlthätige Folgen.

Er beſtimmte zunächſt den Unterſchied genauer zwiſchen der reinen Vernunfterkenntniß und Sinnenerfahrung. Daß die Sinne trügen, und nicht die wirkliche Beſchaffenheit der Dinge lehren; daß ſie, wenn ſie auch nicht täuſchten, doch nur das Einzelne, und nicht das Allgemeine zeigen, iſt Thatſache der Erfahrung ſelbſt. Alſo, ſchloß Parmenides, kann über die Wirklichkeit der Dinge, und ihren allgemeinen Zuſammenhang, nur die Vernunft entſcheiden.

Es

*) *Stephani* poeſ. phil. 36. 37. *Ariſt.* Rhet. II, 24. *Cic.* de divinat. I, 2. *Diog.* Laert. IX, 18. *Sext.* adv. Mathem. IX, 193. Hypotyp. Pyrrh. I, 224. *Plutarch.* de Superſtit. Opp. T. II. p. 171. ed. Xyl. *Clem.* Alex. Strom. V, p. 601. 711.

Es iſt aber ein Grundſatz der Vernunft: Aus Nichts wird Nichts. Gleichwohl zeigt die Erfahrung ein unaufhörliches Entſtehn und Vergehn. Findet dieſes wirklich ſtatt, ſo entſteht etwas aus Nichts, und das widerſpricht jenem Grundſatze. Findet es nicht wirklich ſtatt, ſo giebt es entweder überhaupt kein wirkliches Seyn, und dann kann freylich nichts entſtehn (in's Seyn kommen), und nichts vergehn (aus dem Seyn verſchwinden); oder die Veränderung (das Entſtehn und Vergehn) iſt eine bloße Erſcheinung der Sinne, die zwar in einem Seyn ihren Grund hat, welches Seyn an ſich ſelbſt aber nicht erſcheinen, ſondern nur gedacht werden kann. Daß es nun überall kein wirkliches Seyn gebe, iſt undenkbar. Denn alles, was erſcheint, und alles, was gedacht wird, drückt ein Seyn aus. Es giebt alſo ein wirkliches Seyn. Dieſes Seyn iſt Eins; denn was auſſer dem Seyn iſt, iſt Nichts. Das Seyn iſt ewig. Es kann weder aus dem Nichts entſtehn, weil Nichts nicht der Grund von Etwas ſeyn kann; noch kann es aus einem Etwas entſtehn, weil das Etwas iſt, und das Seyn alsdenn nicht entſtanden wäre; noch kann etwas zum Theile ſeyn, und zum Theile werden; weil das, was iſt, ſchon iſt, und das, was wird, nicht iſt. Das Seyn iſt unendlich; denn es kann weder durch das Nichts, Nichtſeyn werden, noch durch das Seyn. Das Seyn iſt nothwendig durch ſich ſelbſt. Es iſt einig, untheilbar, ganz gleiche Realität, durch ſich ſelbſt beſtimmt, ohne Wechſel, es mangelt ihm nichts, es iſt nichts auſſer ihm, es iſt an ſich vollkommen. Alles alſo, was iſt, iſt eine ewige, nothwendige, unendliche, untheilbare, un-

unveränderliche Subſtanz. Soweit, ſagt Parmenides, geht die Philoſophie der reinen Vernunft, oder der Wahrheit (κατ' αληθειαν).

Das Wirkliche in der Welt iſt demnach nur ein Gegenſtand der reinen Vernunft, und kann nur gedacht, nicht wahrgenommen werden. Die Philoſophie der Sinne, die Gegenſtände wahrnehmen, iſt daher eine andere, als die Philoſophie der reinen Vernunft, welche ihr Object denkt. Die Sinne ſind trüglich; alſo begründen ſie auch nur eine Meynung (δοξαν); nicht eine Wiſſenſchaft; dieſe letztere iſt allein der Vernunft vorbehalten. Selbſt die Meynung darf ſich nicht bloß auf das unmittelbare Zeugniß der Sinne ſtützen; ſie muß unter der Aufſicht der Vernunft ſtehn, welche dieſes prüft und läutert. Nach der Philoſophie der Sinne kann man beſondre Erklärungsgründe der Erſcheinungen annehmen, da es das Intereſſe der Vernunft fodert, ſich Principien der Weltentſtehung zu denken. Auch Xenophanes hatte, ſofern er von der Speculation aus reiner Vernunft abſtrahirte, beſondere Erklärungsgründe für die Sinnenerſcheinungen innerhalb des Gebietes dieſer ſelbſt aufgeſucht, und, nach einem Fragmente ſeines philoſophiſchen Lehrgedichtes über die Natur beym Sextus, die Erde und das Waſſer für die elementariſchen Principien der Dinge erklärt *). Nur wußte er nicht recht, wie er dieſe Naturphiloſophie aus Erfahrungsgründen mit der aus Grundſätzen reiner Vernunft vereinigen ſollte. Parmenides brachte beyde Arten der Erkentniß, die aus reiner Vernunft und die aus Erfahrung, jede in ein beſon-

deres

*) *Sext.* adv. Math. IX, 361. X, 313. 314. Hypotyp. Pyrrh. III, 30. *Plutarch.* ap. Euſeb. de praep. evang. I ,8.

deres Syſtem: ein Syſtem der Wahrheit, und ein Syſtem der Meynung. Hierdurch ſchien vorerſt die Philoſophie der Vernunft mit der Erfahrung ausgeſöhnt zu werden. Die Denker konnten nun, wie es ihnen beliebte, bald in der Region der Sinne, bald in der Region der Vernunft verweilen. Jede hatte ihre eigenthümlichen Erkentnißgründe. Wer in der Philoſophie der reinen Vernunft einen bloß ſpeculativen Traum anzutreffen wähnte, dem die Wirklichkeit nach dem Sinnenzeugniße widerſpreche, der mochte ſich an dieſem leztern halten, und ſich mit dem begnügen, was es ihn lehrte. Wen hingegen das empiriſche Meynen nicht befriedigte, dem ſollte die Philoſophie der Vernunft eine andere Auskunft geben. Dieſe rohe Unterſcheidung des Wiſſens und Meynens war von der Seite beſonders wichtig, daß ſie die Philoſophen auf die Verſchiedenheit der Verſtandeserkenntniß und der ſinnlichen Erfahrung überhaupt beſtimmter aufmerkſam machte, an die keiner von den Vorgängern der Eleatiker gedacht hatte.

Seiner Beurtheilung nach empiriſchen Gründen gemäß ließ Parmenides das Syſtem der Sinnendinge aus Licht und Finſterniß, oder wie andere alte Schriftſteller die Parmenidiſche Lehre ausdrücken, aus dem Warmen und Kalten, urſprünglich hervorgehn. Das Licht oder das Warme iſt ſeiner Natur nach einfacher und feiner; es iſt das thätige Princip; die Finſterniß oder das Kalte iſt gröber; es iſt das leidende Princip. Beyde wurden durch die Liebe verbunden, und bewirkten gemeinſchaftlich die Elemente und die Himmelskörper. So entſtanden die Sonne aus einer feinern und wärmern Materie; der Mond aus einer dichtern und kältern; die Geſtirne aus einer ähnlichen verhält-

 nißs

nißmäßigen Miſchung des Warmen und Kalten. Die anfängliche Lage der Urelemente ſtellte ſich Parmenides kreisförmig vor. Der oberſte war ein reiner Feuerkreis (corona ardens), der das All umſchloß; nächſt dieſem der Luftkreis; dann der Waſſerkreis; in der Mitte die Erde *).

Ein dem Parmenidiſchen ähnliches Syſtem von den Principien der Dinge ſtellte Meliſſus auf, gebürtig aus Samos (Ol. LXXXIV), und auch in der Geſchichte der Griechen als Feldherr und Staatsmann merkwürdig. Ob er ein Schüler des Parmenides war, iſt zweifelhaft. Er begann ſeine Schlußreihe mit dem Satze: Es muß Etwas ſeyn; denn von dem Nichts kann man nicht ſagen, daß es ſey. Jenes Etwas iſt entweder entſtanden, oder nicht entſtanden. Wäre es entſtanden, hätte es aus einem Etwas, oder aus dem Nichts, entſtehen müſſen. Im erſtern Falle war es ſchon; der zweyte Fall iſt unmöglich, weil das Nichts nicht iſt, und aus Nichts Nichts wird. Was iſt, iſt alſo nicht entſtanden, ſondern ewig. Das Vorhandne iſt unvergänglich; denn das Vorhandne kann nicht in das Nichts übergehn, weil das Nichts nicht iſt. Alles

*) S. Παρμενιδȣ τȣ Ελεατȣ λειψανα. Fragmente des *Parmenides*. Geſammelt und erläutert von G. G. *Fülleborn*; Züllichau 1795. 8. Cf. *Plato* (auſſer im Parmenides) Theaetet T. II. p. 132 ſq. Sophiſta p. 241 ſq. Euthydem. T. III. p. 34. *Ariſtot.* Metaph. I, 5. Auſc. phyſ. I, 2. *Simplic* Comm. ad. h. l. *Ariſt.* de coelo III, 1. De Me[illegible]o, Xenoph. cap. 4. De generat. et corrupt [illegible], 3. — *Cic.* de nat. D. I, 11. Quaeſt. acad. IV, 5. *Diog.* Laert. IX, 3. *Sext.* Hypot. Pyrrh. III, 65. *Plutarch.* adv. Coloten T. II. p. 1114. *Id.* ap. Euſeb. de praep. evang. I, 8. *Ariſtocles* ibid XIV, 17. De decretis phyſ. philoſ. I, 24. 25. II, 7. 26. III, 1. 14. IV, 5. V, 7. 11.

Alles Vorhandne iſt alſo auch unendlich. Iſt das Vorhandne unendlich, ſo kann es nur Eins ſeyn; denn wären es zwey Dinge, würden ſie einander in der Zeit begrenzen, und keines von beyden würde unendlich ſeyn. Die Eine unendliche Weltſubſtanz iſt ſich überall gleich, leidet keine Abnahme und Zunahme, keinen Wechſel, keine Empfindung. Was die Sinne von den Dingen lehren, iſt Täuſchung. Sollten die Gegenſtände wirklich ſo ſeyn, wie wir ſie durch die Sinne empfinden, ſo müßte die Erkentniß derſelben ſich eben ſo gleich bleiben, wie die Erkentniß der Weltſubſtanz aus reiner Vernunft. Die Sinne ſtellen aber nur unaufhörlich veränderliche Erſcheinungen dar, in denen nichts Bleibendes iſt. Die Mehrheit veränderlicher Dinge beruht demnach auf einem bloß ſubjectiven Scheine, dem keine objective Realität zukommt. Meliſſus ſtellte eben deßwegen nicht, wie Parmenides, ein empiriſches Syſtem auf, weil er gar keine Gültigkeit der ſinnlichen Erkentniß einräumte, und hierin liegt allerdings ein charakteriſtiſcher Unterſchied ſeiner Philoſophie, und der Parmenidiſchen. Die letztere nahm die Weltſubſtanz als intelligibel an (ἐν κατα λογον), und beſtimmte ſie durch Prädicate der reinen Vernunft, leugnete aber dabey die Mannichfaltigkeit der Erſcheinungen nicht ab, ſobald die Sinne zu Führern in der Erkentniß gewählt werden. Meliſſus hingegen dachte die Weltſubſtanz materiell (ἐν καθ᾽ ὑλην), und übertrug die Prädicate der reinen Vernunft auf die formloſe Materie, wobey er nothwendig gezwungen war, die Gültigkeit der Sinnenerfahrung ſchlechthin zu verwerfen. Dem Widerſtreite ſeiner metaphyſiſchen Principien mit der Erfahrung glaubte Meliſſus dadurch zu entgehen, daß

er die relative Wahrheit zum Kriterium der objectiven Gültigkeit der Erkentniß machte. Die Meynung, daß alles Vorhandne ewig, unendlich, Eines, unveränderlich, ſich überall gleich ſey, iſt wahrer, als die Meynung vom Gegentheile, worauf die Sinne leiten; folglich muß man ſich an jener halten, und dieſe für falſch erklären, oder jene wenigſtens vorziehen, und dieſe dahingeſtellt ſeyn laſſen. Nach dieſem Grundſatze behauptete Meliſſus auch, daß man von den Göttern eigentlich nichts wiſſe, und wiſſen könne *).

Die Beſchaffenheit des eleatiſchen Syſtems überhaupt, und der auffallende Gegenſatz, den es in ſeinen Reſultaten mit der alltäglichen und gemeinſten Erfahrung machte, mußten ihm viele Gegner erwecken. Dieſe ſelbſt kennen wir nicht hiſtoriſch, aber auf ihre Exiſtenz und ihre Argumentationen gegen den Eleaticismus, läßt ſich aus der Art ſchließen, wie Zeno ihn vertheidigte. Er war aus Elea gebürtig, ein Schüler und Freund des Parmenides, und blühte um Ol. LXXIX. Der Geſichtspunct, aus welchem ein neuerer Schriftſteller **) die Philoſophie des Zeno betrachtet hat, daß ſie zum Zwecke gehabt habe, die Angriffe der Gegner auf das Syſtem des Parmenides dadurch abzulehnen, daß ſie die Widerſprüche aufdeckte, welche aus der Behauptung des Ge-

*) Dieſe Lehren des Meliſſus finden ſich in Fragmenten eines philoſophiſchen Werkes von ihm ſelbſt beym Simplicius ad Ariſtot. auſc. phyſ. fol. 22, und an andern Stellen. Vergl. *Platon*. Theaetet. T. II. p. 137. Bip. *Ariſtot*. de Meliſſo, Xenoph. init. Metaph. I, 5. Auſc. phyſ. I, 2. III, 6. De coelo III, 1. *Cic*. quaeſt. acad. IV, 37. *Diog*. Laert. IX, 24.

**) Tennemann's Geſchichte der Philoſophie B. I. S. 191.

Gegentheils folgten, und den empiriſchen Realism als ſich ſelbſt widerſtreitend darſtellte, ſcheint allerdings der richtigere zu ſeyn, und verträgt ſich am beſten mit der Schilderung, welche die Alten von dem moraliſchedlen Charakter des Zeno machen, die ſich nicht wohl mit der Dialektik desſelben vereinigen laſſen würde, wenn ſie eine bloß ſophiſtiſche Tendenz gehabt hätte, wie ihr ohne jene Vorausſetzung doch vorgeworfen werden könte. Zur Erreichung ſeiner Abſicht, die ſich am klarſten im Parmenides des Plato offenbart, bediente ſich Zeno der dilemmatiſchen Schlußart, und wurde daher von Aeltern und Neuern bald für einen Sophiſten, bald für einen Skeptiker gehalten, ungeachtet er keines von beyden war; denn ſein eigenes Syſtem war in der That das Parmenidiſche. Er verrieth bey jenem Verfahren einen bewundernswürdigen dialektiſchen Scharfſinn, und Timon, der Sillograph, hat ihn mit Recht den gewaltigen Zweyzüngigen genannt. Daß ſeine Proben einer dialektiſchen Art zu diſputiren verderbliche Muſter für Köpfe von eigentlich ſophiſtiſcher Denkart wurden, kann ihm nicht zur Schuld gereichen.

Den Folgerungen, die Parmenides aus ſeinen Principien gezogen hatte: Es giebt nur Eine Subſtanz, und nicht eine Mehrheit von Dingen — Es giebt keine Veränderung, und alſo auch keine Bewegung; — ſetzte man die Thatſachen der Erfahrung von Mannichfaltigkeit der Dinge, und von Bewegung entgegen, und deckte zugleich Widerſprüche auf, die aus dem Satze von Einer Weltſubſtanz unvermeidlich floßen; ohne übrigens die Principien ſelbſt zu widerlegen, auf welche das Syſtem des Parmenides ſich gründete. Zeno, der den Satz von der Einen Weltſubſtanz nicht ganz von den Wi-

derſprüchen zu befreyen wußte, in welche er wirklich verwickelte, bemühte ſich zu zeigen, daß aus der entgegenſtehenden Behauptung von der Mehrheit der Dinge, ſo wie aus der angenommenen objectiven Realität der Erfahrung, namentlich der Bewegung, noch zahlreichere und gröbere Widerſprüche und Ungereimtheiten folgten.

So bewies er, daß ſich in der Erfahrung das Eine, die Realität, überall nicht aufzeigen laſſe, auf dieſe Art: Nichtſeyn iſt Nichtſeyn. Alſo muß das Nichtſeyn eben ſo gut ſeyn, wie das Seyn; denn das Nichtſeyn iſt, und das Seyn iſt. Seyn und Nichtſeyn können demnach einander gar nicht entgegengeſetzt werden; beyde ſind; es läßt ſich alſo weder darthun, daß etwas ſey, noch, daß etwas nicht ſey. Soll es alſo eine Realität geben, ſo iſt dieſe nicht in der Erfahrung, ſondern in der reinen Vernunft zu ſuchen; es giebt nur eine gedachte Realität. Bey dieſer Auslegung hat das Raiſonnement des Zeno einen philoſophiſchen Zweck, anſtatt daß es, wenn es nicht in dem Geſichtspuncte einer Widerlegung der Realität der Erfahrung verſtanden wird, ein Sophisma iſt, das auf eine bare Ungereimtheit führt *).

In eben der Abſicht behauptete Zeno: Es laſſe ſich aus der Erfahrung weder erweiſen, daß es nur Eine Subſtanz gebe, noch, daß es mehr gebe. Wird nur Eine Subſtanz angenommen, ſo muß

*) Mehrere alte und neuere Schriftſteller haben das Raiſonnement des Zeno nur als Sophisma beurtheilt, und das iſt nicht zu verwundern, da der wahre Standpunct für die Philoſophie des Zeno leicht zu verkennen iſt. So ſagt Seneca Ep. 88. Si Parmenidi credo, nihil eſt praeter vnum; Si Zenoni, ne vnum quidem.

muß dieſe untheilbar und ewig ſeyn; denn aus Nichts wird Nichts. Iſt ſie untheilbar, ſo hat ſie entweder keine Gröſſe, oder ſie hat eine. Im erſten Falle wird ſie, zu einem andern Dinge hinzugefügt gedacht, dieſes andere Ding weder vermehren, noch vermindern; ſie wird alſo Nichts ſeyn. Im andern Falle iſt ſie körperlich; denn nur das Körperliche hat Gröſſe; dann iſt ſie nicht untheilbar, und nicht mehr Eine Subſtanz. Iſt jene Eine Subſtanz ewig, ſo muß ſie unendlich ſeyn. Das Unendliche kann aber nicht exiſtiren; denn es iſt weder in ſich ſelbſt, noch in einem Andern. Es iſt nicht in ſich ſelbſt, weil es alsdenn nirgendwo ſeyn müßte, was unmöglich iſt; es iſt auch nicht in einem Andern, weil alsdenn doch zwey Dinge wären, das Eine ſelbſt, welches iſt, und dasjenige, worin es iſt; gleichwohl ſoll Alles nur Eine Subſtanz ſeyn. Werden im Gegentheile mehr Subſtanzen angenommen, ſo ſind dieſe entweder ewig oder nicht. Sind ſie ewig, ſo folgen die eben erwähnten Schwierigkeiten; ſind ſie entſtanden, ſo müſſen ſie aus Nichts entſtanden ſeyn; aus Nichts wird Nichts. Zeno ſchloß denn daraus, daß ſich weder die Einheit noch die Mehrheit der Realitäten aus der Erfahrung beweiſen laſſe, auf die Nichtrealität der Erfahrung überhaupt, und daß alſo nichts übrig bleibe, als ſich zu der Einen Weltſubſtanz des Parmenides aus Begriffen reiner Vernunft zu bekennen *).

Auch

*) *Plat.* Parmen. T. X. p. 74 ſq. *Ariſtot.* de Meliſſo, Xenoph. et Gorg. cap. 5. Metaph. II, 4. *Simplic.* ad Ariſt. Phyſ. p. 30.

Auch die objective Exiſtenz der Bewegung bemühte ſich Zeno als der Erfahrung ſelbſt widerſtreitend und unmöglich darzuſtellen. Er berief ſich auf mehrere Gründe. Erſtlich: Zwiſchen zwey Orten, von deren einem ein Körper zum andern ſich bewegen ſoll, iſt Raum. Dieſer wird für jede Bewegung vorausgeſetzt. Der Raum iſt aber in's Unendliche theilbar. Alſo iſt zwiſchen zwey Orten allemal ein unendlicher Raum, den kein Körper durchlaufen kann, weil dazu eine unendliche Zeit erforderlich iſt. Zweytens: Jeder ſich bewegende Körper iſt in jedem Momente in einem ihm gleichen Raume. Er iſt alſo in jedem Momente in Ruhe. Sollte er ſich wirklich bewegen, müßte er alſo in jedem Momente zugleich in Ruhe und in Bewegung ſeyn, was ſich widerſpricht, und folglich unmöglich iſt. Alſo giebt es keine wirkliche Bewegung. Drittens: Man nehme eine Fläche von vier Fuß Länge, lege darauf zwey Körper, jeden von zwey Fuß Länge, ſo daß ihre Enden in der Mitte der Fläche ſich berühren; beyde Körper laſſe man hierauf mit gleicher Geſchwindigkeit ſich über einander hin bewegen, ſo daß der eine in die Stelle des andern kommt; dann wird jeder dieſer Körper eine Fläche von vier Fuß durchlaufen ſeyn, indem er erſt ſich über den andern weg, und dann durch den Raum bewegt, welchen dieſer andere verläßt; gleichwohl hat jeder dieſer Körper ſich wirklich nur zwey Fuß bewegt. Auch dieſer Widerſpruch zeigt, daß die Bewegung eine bloße Sinnentäuſchung ſey. Viertens: Wenn ein Körper ſich auch noch ſo ſchnell bewegt, ſo kann er doch einen andern, der einen Raum vor ihm voraus hat, nie einholen, und wenn dieſer andere ſich auch noch ſo langſam bewegte. Denn jener muß im-

mer vorher den Ort erreichen, an welchem dieſer ſchon geweſen iſt; dieſer wird alſo immer voraus bleiben. Geſetzt zwey Körper A und B bewegen ſich in derſelben Linie, und zwar dieſer mit zehnfacher Geſchwindigkeit. A hat die Hälfte der Linie zurückgelegt, wenn B anfängt, erſt die Linie zu durchlaufen. Während A die zweyte Hälfte durchläuft, durchläuft B den zehnten Theil der zweyten Hälfte, und indem A den folgenden Zehntheil durchläuft, legt B ein Zehntheil des folgenden Zehntheils zurück u. ſ. w. B holt alſo A nie ein, ungeachtet der zehnfachen Geſchwindigkeit der Bewegung. Weil nun dies ungereimt iſt, ſo iſt die Bewegung unmöglich, aus welcher dieſe Ungereimtheit folgt *).

Endlich machte Zeno, und zwar er zuerſt, auf die Schwierigkeiten aufmerkſam, welche mit der angenommenen objectiven Exiſtenz des Raumes, die gleichwohl beym empiriſchen Realismus nothwendig zum Grunde liegen muß, verbunden ſind. Wird der Raum für ein poſitives Etwas erklärt, ſo muß dieſes poſitive Etwas wiederum irgendwo ſeyn, oder es wird für den objectiven realen Raum ein neuer Raum erfordert, worin derſelbe ſich befindet, und das geht ſo in's Unendliche fort. Der Raum kann alſo nichts objectives Reales ſeyn, und damit iſt alle empiriſche Realität überhaupt als unmöglich dargeſtellt **)

Das

*) *Ariſtot.* Phyſ. VI, 9. Das dritte Argument des Zeno gegen die Wirklichkeit der Bewegung iſt ein Paralogismus, den ſchon Ariſtoteles aufgedeckt hat. Die beyden Körper durchlaufen nicht vier Fuß, ſondern nur zwey, wie es auch dem Sinnenzeugniße entſpricht. Indem bey der Bewegung über einander hin der eine den andern deckt, iſt er in Ruhe, nicht aber auch dann in Bewegung, wie Zeno durch eine Täuſchung der Beobachtung vorausſetzte.

**) *Ariſtot.* Phyſ. IV, 3. *Ζηνων ηπορει, ἐι ὁ τοπος εςι τι, εν τινι εςαι.*

Das Eigenthümliche in der Philoſophie der Eleatiker überhaupt läßt ſich auf folgende Momente zurückführen. Schon die Syſteme der ältern Phyſiker waren pantheiſtiſch; ſie erklärten die Materie für die Gottheit, oder legten ihr eine formende Urkraft, als das Göttliche, bey. Inzwiſchen ſtellten ſie doch Begriffe von jener Weltgottheit untergeordneten, durch dieſe hervorgebrachten, Göttern auf, deren Exiſtenz an die Geſetze der Wirkſamkeit jener gebunden war. Es war ihrer Vorſtellungsart nicht widerſprechend, Weſen von unbeſtimmt größerer Vollkommenheit als die Menſchen zu glauben, und mittelſt dieſes Glaubens konte jene allenfalls mit der Volksreligion vereinigt werden, da ohnehin in dieſer die Begriffe von der Natur der Götter, beſonders in den ältern Zeiten, ſehr viel Schwankendes und Willkührliches hatten. Die Eleatiker hingegen dachten den Pantheismus zuerſt in einem beſtimmten Zuſammenhange aus Gründen der reinen Vernunft; ſie nahmen nicht die Materie nach einem empiriſchen Begriffe als Weltſubſtanz oder Weltgottheit an, ſondern ſie hielten das Denken der Subſtanz für die einzige reelle Subſtanz ſelbſt. Der Fehler der Speculation, welchen ſie begingen, war, daß ſie den Ideen der Vernunft von abſoluter Einheit und Totalität eine objective Realität zugeſtanden. womit die Begriffe der Beſchränktheit, der Veränderung, durchaus unverträglich waren. Hier konte nun von untergeordneten Göttern gar nicht mehr die Rede ſeyn. Daher waren die Eleatiker entweder entſchiedene Gegner der Volksreligion, wie Xenophanes, oder ſie waren in Anſehung derſelben entſchiedene Indifferentiſten, und nahmen auf ſie gar keine Rückſicht.

Was den Eleatikern die Begründung ihres Pantheismus, ſelbſt aus reiner Vernunft, ſehr erſchwerte, war die Vorſtellung des Raumes, die ihnen von der Weltſubſtanz unzertrennlich ſchien, weil ſie die wahre Natur und den Urſprung derſelben verkannten, und die doch, wenn ſie mit der Weltſubſtanz verbunden wurde, unvermeidlich in Widerſprüche verwickelte. Xenophanes, der der Weltgottheit eine Figur gab, fühlte dieſe Widerſprüche, ohne ſie löſen zu können, und ſah ſich deßhalb genöthigt, die Weltgottheit faſt bloß durch verneinende Prädicate zu beſtimmen. Parmenides wich ihnen aus; er dachte die Weltſubſtanz in einem reinen Begriffe als intelligibel (ἑν κατα λογον), und die Kugelfigur, die er ihr beylegt *), ſcheint nur ein Bild der verſinnlichenden Phantaſie zu ſeyn, das er zu Hülfe nahm, um ſeinen Begriff faßlicher zu macheu, wie dies aus den Beſtimmungen erhellt, die er hinzufügt. Daß er die Weltſubſtanz vom Raume trennte, wiewohl er über das Verhältniß derſelben zum Raume ſchwerlich deutlich und richtig gedacht hat, könnte auch ſelbſt die Apologie des Zeno für ſein Syſtem beweiſen, die doch gegen die empiriſche Realität des Raumes mit gerichtet war. Meliſſus dachte die Weltſubſtanz als erkennbar in einem realen Begriffe (ἑν καθ ὑλην); er verwechſelte die Erkennbarkeit mit der bloßen Denkbarkeit, und ahndete nicht, daß ſein vermeynter realer Begriff eine leere Idee war. Ueberhaupt aber lag es in der Natur der pantheiſtiſchen Vorſtellungsart der Eleatiker, daß ſie ſich immer mehr in leere Ideen verlor, je mehr ſie zu reinen Vernunftideen geläutert wurde.

Es iſt intereſſant, den Fortſchritt der Speculation der Eleatiker zu bemerken in Beziehung auf den Wi-

*) Fragmente des Permenides vſ. 97.

Widerſtreit, in welchem die Erfahrung mit ihrem Syſteme war, und wie ſie dieſem Widerſtreite anfangs auszuweichen, zuletzt aber als rüſtige Kämpfer für die Sache der reinen Vernunft zu begegnen ſuchten. Xenophanes drückte ſeine Verlegenheit, worin er ſich in Anſehung jenes Widerſtreits befand, nur in Klagen über die Ungewißheit der menſchlichen Erkentniß aus. Parmenides ſtellte die Erkentniße aus verſchiedenen Quellen, der Sinnlichkeit und der reinen Vernunft, neben einander, als beſondere Syſteme aus ganz heterogenen Principien. Meliſſus wagte es, die Sinnenerfahrung als Täuſchung ſchlechthin zu verwerfen. Zeno zeigte endlich in nach dem damaligen Grade der Vernunftcultur unwiderleglichen Dilemmen, daß die Sinnenerfahrung ſich ſelbſt widerſtreite und vernichte, folglich nichts übrig bleibe zum Reſultate der philoſophirenden Vernunft, als — Ein ewiges, unendliches, untheilbares, unveränderliches Ding an ſich.

In Jonien, wo der philoſophiſchen Muſe der erſte Altar errichtet wurde, behielt ſie auch vermuthlich ihre Prieſter zunächſt nach denen, die oben erwähnt ſind, obgleich die Geſchichte ſie nicht kennt. Man gieng auch dort im Beobachten der Natur, und im Folgern aus dieſen Beobachtungen immer weiter; nur daß die Speculation im Weſentlichen der Richtung getreu blieb, die ſie einmal empfangen hatte, die Natur aus empiriſchen Gründen zu erklären. Dieſe Richtung mußte nach und nach auf den Begriff der Zweckmäßigkeit führen, und mit der Aufmerkſamkeit auf dieſen Begriff, und der Unterſuchung deſſelben in ſeinen Gründen und Folgen, mußte ſich die neue Ausſicht eröffnen, welche die Philoſophie des Anaxagoras gewährt, und die wir das Syſtem des Theismus nennen. Man

Man kann immerhin unentſchieden laſſen, ob Anaxagoras oder Hermotimns der erſte Erfinder des Theismus war. Von dem letztern wiſſen wir nur im Allgemeinen, noch dazu in einer ſehr unbeſtimmten Notiz beym Ariſtoteles, daß er das Daſeyn einer von der Materie verſchiedenen intelligenten Gottheit lehrte. Die Philoſophie des erſtern aber kennen wir gründlicher und vollſtändiger. Anaxagoras war, ſo wie Hermotimus, aus Klazomenae in Jonien gebürtig (Ol. LXX), hatte in reifern Jahren ſeine Vaterſtadt verlaſſen, und ſich zu Athen aufgehalten, wo er in einen Criminalproceß wegen Irreligiöſität gerieth; durch den Perikles aber von den Folgen desſelben befreyt ward. Nachher lebte er zu Lampſacus, wo er Ol. LXXXVIII ſtarb. Dieſem vortrefflichen Denker und fleißigen Naturbeobachter leuchtete der Begriff eines Zweckes als ein Vernunftbegriff ein, der alſo auch eine Vernunft vorausſetzte. Mochte die Phyſik ſeiner ältern Landsleute den Grundſtoff und die Form desſelben in der Erſcheinungswelt, die letztere unter dem Begriffe der bloßen zufälligen Zuſammenſetzung, mechaniſch erklären; ſofern die Vernunft die Welt als ein Syſtem von Zwecken dachte — und daß ſie dieſelbe ſo dachte und beurtheilte, ſagte das Bewußtſeyn unwiderſprechlich — konte die Welt nicht mechaniſch erklärt werden. Der Mechanismus blinder Kraft unter der Herrſchaft des Ungefährs war gerade das Gegentheil vom Mechanismus nach einer Idee des Zweckmäßigen; beyde heben ſich auf; beyde konten alſo nicht denſelben Grund haben.

Anaxagoras konte zwar nicht umhin, ein ewiges Grundprincip der Materie anzunehmen, in welchem die objective Realität der Sinnenerſcheinungen und die Empfänglichkeit für beſtimmte Formen gegeben

geben war. Aber die Beweglichkeit, durch welche die Form der Sinnenwelt bewirkt wurde, eine Eigenſchaft, die alle ältern Phyſiker der Materie beygelegt hatten (die Eleatiker ausgenommen, welche die Bewegung mit in das Regiſter der Undinge brachten), ſprach er zuerſt der Materie an ſich ſelbſt ab. Abſtrahirt von der Form dachte er die Materie als ſchlechthin unempfindbar, als ein intelligibles Etwas, das aber für die Sinne nicht da war (μη ον). Laſſen ſich gleich die Sinnendinge nach gemeinſchaftlichen Qualitäten in Gattungen abſondern, und müſſen dieſe auch ſchon ihrem Weſen nach in der Materie gegründet ſeyn (Homoeomerieen); ſo können ſie doch in der urſprünglichen chaotiſchen Miſchung nicht empfunden, unterſchieden und vorgeſtellt werden. Gerade deßwegen aber, weil Anaxagoras die Materie als ein ſchlechthin unſinnliches Etwas erklärte, mußte er die Bewegkraft von ihr trennen. Denn dieſe, als Eigenſchaft der Materie, würde die chaotiſchen Elementartheile derſelben geſondert, und ſie dadurch empfindbar gemacht, d. i. den Begriff der Materie wieder aufgehoben haben. Anaxagoras philoſophirte hier richtiger, als nach ihm Plato, der ſeiner urſprünglich ebenfalls nur intelligibeln Materie eine rohe in wilder zerſtörender Bewegung ſich äuſſernde Weltſeele beylegte, und dadurch in ſeinen Begriff der Materie einen Widerſpruch hineinſchob. Die Sonderung der Elementartheile der Materie, und die Erhebung derſelben zur beſtimmten Wirklichkeit, erforderten alſo eine Bewegkraft auſſerhalb der Materie. Aber dieſe an ſich ſelbſt war zur Hervorbringung einer zweckmäßigen Form der Sinnenwelt, die Thatſache der Erfahrung iſt, nicht hinlänglich. Sie mußte ſelbſt wiederum in ihrer Thätigkeit unter einer Vernunft-

nunftregel eines Weltzwecks ſtehn. Sie mußte alſo die Kraft eines Vernunftweſens ſeyn, das ſich ihrer bediente, um ſeine Idee vom Weltzwecke an der Materie zu realiſiren. So bildete ſich der Anaxagoriſche Begriff eines Weltgeiſtes, als Urhebers und Regierers des Univerſum's, deſſen Natur in der Vernunft beſteht, und welcher der Grund und die Quelle aller vernünftigen Weſen iſt. Fälſchlich traut man dem Anaxagoras zuweilen die Meynung von einem auſſerweltlichen Gotte zu. Dieſe hegte er nicht. Er hatte einen reinen Begriff von der Weltſeele als Vernunft (νϛς); er gab ihr keinen Ort; ſie war ihm eine reine geiſtige formende Kraft, die er höchſtens mit dem Worthe Aether ſinnlich bezeichnete, wobey er ſich aber jede grobe Verwechslung desſelben mit Luft oder Feuer verbat.

Seinen Weltgeiſt erhob Anaxagoras nur zum Principe der zweckmäßigen Form; er ließ der Materie dabey ihre urſprüngliche Natur, ſoferne ſie unabänderlich war. Bloß ſondern und verbinden konnte der Weltgeiſt die in der Materie enthaltenen Homöeomerieen; aber die Materie ihrem Weſen nach umſchaffen, ihr Qualitäten mittheilen, welche nicht urſprünglich in derſelben gegründet waren, konte er nicht. Der Weltgeiſt hätte in dieſem Falle aus Nichts ſchaffen müſſen, und aus Nichts wird Nichts. Die Materie in den einzelnen Dingen ſtrebt daher auch ihrer angeſtammten Beſchaffenheit nach ewig zur alten chaotiſchen Miſchung zurück, und darin liegt der Grund des Vergehns der Sinnenerſcheinungen und des Uebels. Die Weltſeele formt alsdenn den chaotiſchen Stoff von neuem; und ſo iſt ihr immerwährendes Geſchäfft ein Trennen und Ver-

Verbinden, wodurch ein immerwährendes ſogenanntes Entſtehn und Vergehn der Erſcheinungen bewirkt wird. Seinem Daſeyn nach entſteht und vergeht nichts; die Materie wird nur unaufhörlich getrennt und verbunden. Anaxagoras hatte bey dieſer ſeiner Theorie manche philoſophiſche Vortheile. Ungeachtet er eine Schöpfung der Welt ſtatuirte, ſo brauchte er doch nicht für eine Erklärung der Möglichkeit dieſer Schöpfung aus Nichts zu ſorgen. Die Gottheit war ihm nur der Weltbaumeiſter der Form nach, und dazu war der göttliche Verſtand, der ſein Ideal von Zweckmäßigkeit an der Materie darſtellte, ein völlig hinreichendes Princip. Auch bedurfte der Weltgeiſt ſogar wegen des Unzweckmäßigen, das er in der Welt übrig ließ, keiner Rechtfertigung. Dieſes hatte die Materie zu verantworten. Kant bemerkt ſehr ſcharfſinnig und treffend, daß die alten Philoſophen überhaupt durch ihre Rückſicht auf das in der Welt vorhandne Uebel bey ihren Schöpfungstheorieen mehr Verſtand bewieſen hätten, als die Neuern, die auch die Materie durch die Gottheit erſchaffen laſſen, und hinter drein wegen der Unvollkommenheiten des göttlichen Products, die ſie nicht ableugnen können, ſich vergeblich nach einer Theodicäe umſehen *).

Nicht

*) Eine Schrift des Anaxagoras unter dem Titel: *Φυσικα*, iſt verloren. Aber aus derſelben hat Simplicius (Comm. ad Ariſtot. auſc. phyſ. fol. 33. b. ſq. fol. 6. 8.) beträchtliche Fragmente aufbewahrt, aus denen die hier angeführten Anaxagoriſchen Lehren entlehnt ſind. Vergl. *Plat.* Cratyl. T. III. p. 263. 290. Bip. *Ariſtot.* Metaph. I, 3. 4. 7. IV, 4. X. 6. Auſc. phyſ. I, 4. III, 4. VIII, 1. De anima I, 2. III, 4. De generat. animal. I, 18. De Meliſſo, Xenoph. et Gorg. cap.

Nicht nur die obigen Lehren des Anaxagoras, als Reſultate ſeiner philoſophiſchen Studien, ziehen die Aufmerkſamkeit des Geſchichtforſchers an ſich; ſondern auch die Beobachtungen der Sinnenphänomene ſelbſt, aus denen er ſie entwickelte. Er bemerkte, daß aus den Speiſen der Menſchen und Thiere, dieſe mögen einfach oder mannichfaltig ſeyn, alle Partikeln ihres Körpers ſich bilden und Zuwachs erhalten; daß z. B. das vom Menſchen genoſſene Brodt und Waſſer in Blut, Fleiſch, Sehnen, Knochen, Nägel, Haare übergeht. Nach dem Grundſatze: Aus Nichts wird Nichts, ſchloß er alſo, daß in den Nahrungsmitteln dem Daſeyn nach ſchon alle die Qualitäten enthalten ſeyn müßten, welche ſich nach und nach aus ihnen bildeten und empfindbar würden. Warum ſie aber nicht in der urſprünglichen Materie empfindbar wären, erklärte er theils aus der chaotiſchen Miſchung der Materie vor der Sonderung derſelben, die keine innere Unterſcheidung zugelaſſen habe; theils aus der unendlichen Theilbarkeit der Materie, vermöge deren auch ein unendlich kleiner Theil den Grund gewiſſer gleichartiger Qualitäten (die Homoeomerie) befaſſen müſſe, der aber doch als unendlich kleiner Theil nicht wahrgenommen werden könne. Es iſt hierbey ſehr begreiflich, wie er die abſolute Materie auch ein Eins (ἓν) nennen mochte; denn da in ihr vor der Weltſchöpfung nichts unterſchieden werden konte, ſo konte ſie auch nur als ein Etwas überhaupt, folglich als Eins, gedacht werden. Seine

cap. 2. De coelo I, 3. Meteorol. I, 3. *Lucret.* de rer. nat. I, 830. *Cic.* Quaeſt. acad. IV, 37. De nat. Deor. I, 11. *Sext.* adv. Phyſ. I, 6. Hypot. Pyrrh. III, 33. *Plutarch.* de decret. phyſ. philoſ. I. 3.

Seine übrige Schlußreihe auf das Daſeyn eines verſtändigen Weſens auſſerhalb der Materie, das der erſte Beweger derſelben, die Urſache der Sonderung und der neuen zweckmäßigen Verbindung der Homöomerieen wurde; aber doch in Anſehung ihrer Willkühr bey der Schöpfung durch die unveränderliche weſentliche Natur der Materie gefeſſelt war; ergab ſich ganz natürlich aus dem Begriffe der Materie, der das Princip zweckmäßiger Wirkungen abgeſprochen wurde, welche doch die vorhandne Sinnenwelt ausdrückte. Das eigne Selbſtbewußtſeyn einer Kraft, die ſich durch mechaniſche Bewegung überhaupt, und durch Empfinden, Denken und Wollen insbeſondre äuſſert; die Wahrnehmung der Thätigkeit eben derſelben im Thier- und Pflanzenreiche; je nachdem das Verhältniß war, in welchem ſie ſich zu ihrem Vehikel, der Materie, befand; mußten ihn auf die Idee einer allgemeinen Weltkraft, die zugleich ein Weltverſtand (νους) war, führen, in deren Daſeyn das Daſeyn aller einzelnen Kräfte, ſowohl in den mechaniſchthätigen, als in den empfindenden und denkenden Subſtanzen, gegründet ſey. Als von der Materie verſchieden und für ſich beſtehend iſt jener Weltverſtand die Gottheit. Sofern er aber die Materie durchdringt, und als Bildner, Erhalter und Regierer der materiellen Sinnenwelt gedacht wird, iſt er die Weltſeele. Gemeiniglich hält man dafür, daß das moraliſche Bedürfniß, auf welches Sokrates zuerſt die Aufmerkſamkeit der Philoſophen hinwandte, auch zur Vorausſetzung einer verſtändigen Welturſache geleitet habe. Allein der Anaxagoriſche Begriff von Gott bildete ſich doch, nach allem was wir von der Philoſophie des Mannes wiſſen, lediglich aus der Teleologie, und wurde durch dieſe

ganz

ganz allein erzeugt. Es iſt keine hiſtoriſche Spur vorhanden, daß Anaxagoras dabey an ein moraliſches Bedürfniß gedacht habe. Freylich konte aber im Reiche der Vernunftzwecke der Begriff der ſittlichen Vollkommenheit um ſo weniger überſehen werden, da die Teleologie zuletzt auf ihn als den Zweck aller Zwecke hinweiſt.

Sofern nach Anaxagoras die Seelen der Menſchen und Thiere Erzeugniße der Weltſeele ſind, ſind ſie von gleichem Weſen. Der Unterſchied unter ihnen rührt nur von der verſchiedenen Zuſammenſetzung der Materie her, mit welcher ſie verbunden ſind. Anaxagoras war in dieſer Hypotheſe der Vorgänger des Helvetius. Den Vorzug des Menſchen vor dem Thiere ſchränkte er, ſo wie dieſer, auf die vorzüglichere körperliche Organiſation ein; und er gerieth auf dieſe Behauptung durch ein folgerechteres Raiſonnement, als der neuere Philoſoph. Weil die Weltſeele unvergänglich iſt, ſo ſind es auch die menſchlichen und thieriſchen Seelen. Ferner, die Seelen ſind frey, und können wirken, wie es die Natur ihrer körperlichen Organe erlaubt *).

Zwar hatte Anaxagoras in Athen ſehr viel Freunde und Schüler, aber faſt alle benutzten ſeine Philoſophie nur zum Theile, und hatten für ſich, wie es Selbſtdenkern geziemt, eigene Vorſtellungsarten. Die verwandteſte Richtung der Speculation mit der Anaxagoriſchen, bloß auf Kosmophyſik, verfolgten Diogenes von Apollonia (in Kreta), um die LXXX. Ol., und Archelaus aus Athen.

Beyde

*) *Ariſtot.* de plant. I, 1. *Plutarch.* de decret. phyſ. philoſ. V, 25. *Alexander* de fato cap. 2.

Beyde waren wenn nicht unmittelbar Zöglinge, doch Zeitgenoſſen und Freunde des Anaxagoras. Ihre Meynungen kennt man nur aus wenig fragmentariſchen, ſich widerſprechenden Nachrichten. Aus einer Schrift des Diogenes περι φυσεως hat Simplicius einige Stellen ausgezeichnet. Dieſen zufolge nahm er die Exiſtenz einer von der Materie abgeſonderten, verſtändigen, und göttlichen Subſtanz nicht an; ſondern ſuchte Anaxagoriſche und Anaximeniſche Begriffe und Lehren zu vereinbaren, und durch dieſen Synkretismus die Mängel der ältern Kosmophyſik zu ergänzen. Er führte alles Vorhandne, wie Anaximenes und die ältern joniſchen Philoſophen überhaupt, auf ein Grundelement zurück, und glaubte ſich hierzu durch den ewigen Wechſel der Erſcheinungen, und das unaufhörliche Entſtehn und Vergehn derſelben aus und in einander, berechtigt, welches nicht in dem Grade ſtatt haben würde, wenn zwey unwandelbare Weltprincipien vorhanden wären. Zu dem Grundelemente, das den weſentlichen gleichartigen Stoff aller Dinge ausmache, erhob er die Luft. Er legte ihr nicht bloß Ewigkeit und Unvergänglichkeit, ſondern auch Leben, Empfindungsvermögen und Verſtand bey. Die leztern Eigenſchaften mußten ihr zukommen, um die Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit der Welt zu erklären. Vom Anaximenes wich Diogenes darin ab, daß er von der Luft eine ſchon urſprünglich verſchiedene weſentliche Beſchaffenheit behauptete, vermöge deren ſie bald gröber, bald feiner, bald wärmer, bald kälter, bald trockner, bald feuchter, bald träger, bald beweglicher ſey. Aus dieſer urſprünglichen Verſchiedenheit des Urelements ſey auch die Verſchiedenheit der einzelnen Naturdinge in weſentlichen Eigenſchaften herzulei-

zuleiten *). Ueber die Naturphiloſophie des Archelaus läßt ſich kaum etwas mit Gewißheit ſagen, wegen des Widerſpruchs und der Verwirrung, die in den Zeugniſſen der ſpätern Schriftſteller davon herſcht. Es ſcheint, daß er ſich mehr an das Syſtem des Anaxagoras angeſchloſſen habe, als Diogenes, und nur in der Anwendung der Principien desſelben auf das Einzelne, überhaupt in der Art der mechaniſchen Naturerklärung, von dieſem abgewichen ſey. Er trug vorzugsweiſe den Namen des Phyſikers **).

Die bisher charakteriſirten philoſophiſchen Syſteme der Griechen waren von der Art, daß ſie bey ihren Urhebern, ſowohl durch ihre innere Beſchaffenheit, die das Unbefriedigende derſelben für die Skepſis der Vernunft nie ganz verleugnen konte, als durch ihren Antagonism gegen einander, eine Reflexion der Vernunft auf ſich ſelbſt, und die in ihr liegenden Principien und Regeln des Denkens und der Erkenntniß, hatten veranlaſſen müſſen. Die Frucht dieſer Reflexion war zuerſt ein Zweifeln an der Wahrheit der Erkentniß überhaupt, das man aber aus der Natur der Gegenſtände der Erkentniß ſelbſt zu erklären ſuchte. Der Satz: Nur das Gleiche kann das Gleiche erkennen, bot dieſen Ausweg dar. So wurde die Trüglichkeit der Sinne den ältern Phyſikern, den Pythagoreern, dem Heraklit, Empedokles, Anaxa-

*) *Ariſt.* de anima I, 2. De generat. et corrupt. I, 6. *Simplic.* ad Ariſtot. auſc. phyſ. fol. 6. 33. *Plutarch.* de decret. phyſ. philoſ. II, 1. 8. 13. 23. 32. III, 2. IV, 16. 18. V, 15. 20. 24.

**) *Diog.* Laert. II, 16. *Plutarch.* de decret. phyſ. philoſ. I, 3. *Simplic.* ad Ariſt. Phyſ. fol. 6. b. *Stob.* ecl. phyſ. p. 56.

Anaxagoras, aus eben den Gründen begreiflich, aus welchen ſie die unaufhörliche objektive Wandelbarkeit der Sinnenerſcheinungen einzuſehen meynten. Wenn Heraklit die Materie in einem beſtändigen Fluſſe, Empedokles eben dieſelbe in einem ununterbrochenen Wechſel, Anaxagoras ſie in unaufhörlichen Widerſtreben gegen den bildenden Weltgeiſt, exiſtiren ließen; wenn alſo keine Erſcheinung ſich fixiren, und der Gegenſatz der Urkräfte, welchen die Erſcheinungen beſtändig ausdrücken, keine feſte Wahrnehmung derſelben zuläßt; ſo war mit eben dieſen Vorausſetzungen zugleich die Trüglichkeit der Wahrnehmung erklärt. Sofern ſich aber im Bewußtſeyn bey gewiſſen Erkentniſſen Allgemeinheit und Nothwendigkeit verrieth, ſchien den ältern Phyſikern dieſes wiederum in dem nothwendigen Subſtrate der Erſcheinungen, das zugleich als der Quell der Denkkraft betrachtet wurde, ſeinen Grund zu haben. So nahm ſchon Heraklit, zwar nicht die Vernunft eines jeden menſchlichen Individuum's, aber doch die allgemeine Menſchenvernunft, ſofern ſie in gewiſſen Begriffen und Grunſätzen übereinſtimmt, und dadurch das Denken der reinen Weltſeele ſelbſt darſtellt, für die Richterin über Wahrheit an. Auf eine ähnliche Art urtheilten über die Gewißheit der Vernunftkentniß und ihre Gründe Empedokles, die Atomiſten und Anaxagoras. Sie erklärten ſich die Ungewißheit der ſinnlichen Erkentniß auf der einen, die Gewißheit der Vernunftkentniß auf der andern Seite, aus metaphyſiſchen Principien, die zugleich die Stelle der pſychologiſchen vertraten. Sie fühlten alſo das Bedürfniß einer beſondern aus der Natur der Vernunft an ſich ſelbſt geſchöpften Wiſſenſchaft, der Logik, die ſie in der

Natur

Natur und den Regeln des Denkens orientirte, und über den Widerſtreit zwiſchen Sinnlichkeit und Vernunft, hauptſächlich über die Täuſchungen des logiſchen Scheines, Aufſchluß gäbe, entweder gar nicht, oder nicht lebhaft genug, um auch nur einen Verſuch zur Entdeckung und Aufſtellung einer ſolchen Wiſſenſchaft zu wagen. Dazu kam, daß die ältere Phyſik, mit Ausnahme der eleatiſchen Philoſophie, immer innerhalb des Bezirkes der Erfahrung verweilte, und nicht in das Gebiet des Ueberſinnlichen, einer Welt aus reiner Vernunft, ausſchweifte, folglich auch der Widerſtreit zwiſchen Ausſprüchen der Erfahrung und der reinen Vernunft, und die Täuſchung des logiſchen Scheins, kaum bemerklich, oder wenigſtens für die Skepſis nicht ſehr anreizend und beunruhigend ſeyn konte.

Jenes Bedürfniß einer Logik wurde inzwiſchen immer fühlbarer und dringender, je mehr die Eleatiker ſich beſtrebten, ein Syſtem der Realerkentniß aus Principien reiner Vernunft zu Stande zu bringen. Denn hier zeigte ſich der Gegenſatz, welchen die Erfahrung mit der Philoſophie aus reiner Vernunft machte, immer auffallender, ſeltſamer und abentheuerlicher. Nur durch eine Logik ſchien es möglich, dieſen Gegenſatz zu heben. Zeno gerieth vollends auf die Idee einer philoſophiſchen Kunſt, die Wahrheit entgegengeſetzter Principien mit gleich ſtarken Gründen zu beweiſen, oder auf die Idee einer Dialektik. Dieſe Kunſt fand Bewunderung, Beyfall und Nachahmung, die letztere auch oft und am öſterſten zu ſehr unphiloſophiſchen Zwecken. Sie wurde bald für die philoſophirende Vernunft und für das gemeine geſellſchaftliche Leben der Griechen in dem Grade verderblicher, in welchem ſie durch den da-

maligen Zuſtand der Philoſophie ſelbſt gewiſſermaßen autoriſirt und genährt, und durch die Zeitumſtände begünſtigt wurde. Sie erzeugte die Sophiſten, die mit ihrer Hülfe nicht nur die Philoſophie, ſondern auch die theoretiſche und praktiſche Denkart des großen Publikums theils verwirrten, theils vergifteten, und dadurch es den Köpfen von geſundem Verſtande und Herzen zur nächſten und nothwendigen Angelegenheit machten, die Philoſophie des Scheines und Truges durch eine Logik der Wahrheit zu bekämpfen.

Der Einfluß der Sophiſten iſt aber ſowohl in Hinſicht auf die Entſtehung und Ausbildung der Logik, als in Hinſicht auf die folgende Richtung und weitere Vervollkomnung der Philoſophie überhaupt entſcheidend geweſen. Es iſt daher nöthig, ſie ſelbſt und ihre Art zu philoſophiren, genauer und aus einem richtigern Geſichtspunkte darzuſtellen, als der gewöhnliche iſt.

Die Verfaſſungen der kleinen griechiſchen Staten waren republicaniſch, und zum großen Theile demokratiſch. In Athen, demjenigen State Griechenlands, der ſich nach der heroiſchen und glücklichen Zurücktreibung der Perſer am meiſten emporgehoben hatte, herſchte das Volk. Um aber wieder das Volk zu leiten und zu regieren, gab es kein nothwendigeres Mittel, als die Kunſt der Beredſamkeit, zumal da alle Statsangelegenheiten, ſo wie alle bürgerlichen Rechtsſtreitigkeiten, öffentlich durch mündliche Reden verhandelt wurden. Anfänglich war dieſe Beredſamkeit ein natürliches durch Uebung vervollkomnetes Talent. Aber mit der größeren Verfeinerung der Nation drangen auch die Laſter der Cultur ein; es entſtanden Demagogen, die zur Befriedigung ihres Egoismus es auf Blendung und Ueber-

redung

redung des Volkes anlegten. Man machte die Entdeckung, daß auch die ſchlechteſte Sache durch rhetoriſche und dialektiſche Künſte in einem vortheilhaften Lichte dargeſtellt werden, und über die beſſere den Sieg davon tragen könne. Nun war für das ſubjective Intereſſe derer, die im State eine Rolle zu ſpielen hofften und wünſchten, die natürliche einfältige, aber zu wahrhafte Beredſamkeit nicht mehr hinreichend. Es bedurfte der Kunſt des Scheines und des Truges. Daher fanden ſich denn auch Männer, die dieſem Bedürfniſſe hülfreich entgegenkamen, die Grammatik, Rhetorik und Sophiſtik lehrten, und vorzugsweiſe Rhetoren und Sophiſten genannt wurden.

Hätten die Sophiſten ſich darauf eingeſchränkt, was die vernünftige Abſicht des Unterrichts ſeyn konte und ſeyn mußte, den ſie den edlern Jünglingen ertheilten, das Talent dieſer zur Beredſamkeit nach theoretiſchen Regeln zu cultiviren, und die Begriffe derſelben über Welt und Menſchen überhaupt aufzuhellen; ſo wären ſie in ihrer Art ſehr nützliche und verdienſtvolle Menſchen geweſen. Oft waren ſie es in dieſem Betrachte auch wirklich; denn man kann nicht allen unedle Abſichten beymeſſen, und ſofern ſie bloß Grammatik und Rhetorik lehrten, konte es ihnen auch nicht immer und nicht ſchlechthin darum zu thun ſeyn, gerade den Misbrauch dieſer Kentniſſe zu befördern. Aber das Studium der Grammatik, Rhetorik und Dialektik iſt, und war beſonders damals auf das engſte mit dem Studium der Philoſophie verbunden. Die Sophiſten kamen auch eben zu einer Zeit empor, wo die Philoſophie in Anſehung ihrer Principien ſich in dem ſchwankendſten Zuſtande befand; wo die Gründe des transſcendentalen,

wie

wie des logiſchen Scheins, nicht aufgedeckt waren, und die Vernunft mit der Sinnenerfahrung ſich durchaus entzweyt hatte. Ueberdem ladeten die politiſchen Verhältniſſe und der ſittlich verdorbene Charakter der Griechen, vornehmlich der Athener, dazu ein, den transſcendentalen und logiſchen Schein in ein Syſtem zu bringen, und im gemeinen Leben praktiſch für jeden egoiſtiſchen Zweck zu benutzen. Es iſt alſo leicht begreiflich, wie die Dialektik in die Sophiſtik übergieng, wie man auf die letztere einen ſo hohen Werth legen, und die Lehrer derſelben ſo ſehr ehren und belohnen konte; und wie die Sophiſten es wagen mochten, nicht nur den Glauben an die Volksreligion bey den geſcheidtern Griechen zu zerſtören, ſondern auch durch ihre Skepſis die Fundamente der Moral zu erſchüttern, und dadurch die Immoralität als gleichgültig darzuſtellen. Die ältern Philoſophen hatten die Speculation als Angelegenheit ihres eigenen Verſtandes und Herzens betrieben, ohne dafür belohnt zu werden, oder auch nur eine Belohnung zu wünſchen. Ihre Entdeckungen im Felde der Vernunftforſchung hatten ſie uneigennützig ihren jüngern Freunden und Zeitgenoſſen, die dafür Sinn und Empfänglichkeit hatten, mitgetheilt. Das Ziel, das ſie verfolgten, war die Wahrheit. Nachdem aber der politiſche Egoismus in der Philoſophie ein Mittel für ſeine Abſichten anzutreffen glaubte, fieng man an die Lehrer derſelben für die Geneigtheit zu bezahlen, womit ſie den Egoismus unterſtützten, und nun ward das Philoſophiren für dieſe Lehrer ſelbſt ein Mittel des Erwerbs. Jetzt boten ſie ihre Talente auf, nicht mehr, um nach Wahrheit zu ſtreben; ſondern um die Abſichten derjenigen immer mehr zu begünſtigen, deren Söldlinge ſie waren. Die Grammatik wurde

unter

unter ihren Händen eine Kunſt der Wortverdrehung; die Rhetorik eine Kunſt der Geſchwätzigkeit, der Blendung und Ueberredung durch ſchöne Tiraden; die Dialektik eine Kunſt der Rabuliſterey und der Täuſchung. Je weiter es einzelne Sophiſten hierin brachten, deſto höher ſtieg ihr Ruhm und der Preis ihres Unterrichts. Es war unter dieſen Umſtänden natürlich, daß, da ſie einmal den Vortheil wahrnahmen, den ihnen ihre rhetoriſche, dialektiſche und ſophiſtiſche Kunſt einbrachte, ihr Eigennutz und ihre Eitelkeit bald alle Grenzen überſchritten; daß ſie ſich Anſprüche, Prahlereyen, zuletzt auch Niederträchtigkeiten erlaubten, die jetzt für uns kaum glaublich ſind; und daß ſie durch ihre Lehren, wie durch ihr Leben, die Philoſophie entweihten. Gorgias aus Leontium, übrigens noch ein feiner Kopf und geſchmackvoller Rhetor, wurde durch den Beyfall, den man ihm zollte, und durch den Reichthum, den er von ſeinem Unterrichte zog, ſo unverſchämt, daß er die bey den olympiſchen Spielen verſammelten Griechen aufforderte, ihm Fragen vorzulegen, und verſicherte, es ſolle keine ſeyn, die er nicht zu ihrer Befriedigung abzuhandeln ſich getraue. Das Benehmen des Gorgias wurde ein Muſter für eine Menge anderer Sophiſten, die nicht ſeinen Geiſt und ſeine Kunſt beſaßen, den Mangel derſelben durch ähnliche und noch auffallendere Großſprechereyen zu erſetzen. Hippias aus Elis rühmte ſich aller möglichen Kentniſſe. Er gab ſogar ſein Gewand, ſeine Fußſolen, ſein Geräthe, für eigne Arbeit aus. Das Verderblichſte aber war die Tendenz der Wirkſamkeit der Sophiſten überhaupt, ſofern ſie bloß dem beliebigen Intereſſe des Eigennutzes Mittel darreichten, und zu dieſem Behufe Wahrheit und Gerechtigkeit wankend machten. Sie

lehrten

lehrten, mit gleicher ſcheinbarer Gründlichkeit für und wider einen Satz zu argumentiren, und die Jünglinge lernten alſo von ihnen, eine ſchlechte Sache gleich einer guten zu vertheidigen, danach es das Intereſſe verlangte. Prodicus aus Ceos, obgleich Erfinder der ſchönen Allegorie vom Herkules auf dem Scheidewege, doch ſelbſt ein ausſchweifender Wohllüſtling, erhob geradezu den ſubjectiven Nutzen zum praktiſchen Principe. Auch die Götter würden von den Menſchen nur des Nutzens wegen verehrt, welchen ſie ſtifteten. Kritias, vermuthlich der Bekannte des Sokrates, der einſt zu den dreyßig Tyrannen Athens gehörte, ſtellte den Glauben an Götter und die Nothwendigkeit ihrer Verehrung als einen Wahn dar, der nur der Klugheit von Geſetzgebern ſeine Entſtehung verdanke, und ein politiſches Mittel ſey, den großen Haufen zu blenden, und an Geſetzmäßigkeit zu gewöhnen. Kallikles vertheidigte das Recht des Stärkern, wie es unter den Thieren, und ſelbſt gewöhnlich unter den Völkern herſche, als das einzig gültige auch für Individuen. Die Geſetze waren nach ihm eine Folge der Ohnmacht einzelner Menſchen, die mit einander gewiſſe Verträge ſchloſſen, wodurch die Begriffe von Recht und Unrecht fixirt wurden, da jeder derſelben für ſich nicht ſtark genug geweſen wäre, um von andern mehr Vortheil zu ziehn, als er möglicherweiſe von ihnen hätte Schaden leiden können. Dieſe Verträge aber, und die aus ihnen entſtandenen Geſetze können Niemanden feſſeln, der ſeine Kraft und Ueberlegenheit fühlt und geltend machen will. Für dieſen ſind ſie nur Phantome, vor denen er ſich nicht zu fürchten braucht. Eine reiche Erndte ähnlicher Raiſonnements und Rabuliſtereyen auch anderer Sophiſten enthalten vorzüglich

züglich die Dialoge der Sokratiker, insbeſondre des Xenophon und Plato. Was für Folgen aber mußten ſie auf die Denkart und den Charakter eines Publicum's haben, das dem Blendwerke, welches ſie umgab, nur den ſo leicht irre zu führenden geſunden Verſtand, das ſo leicht zu verſtimmende moraliſche Gefühl, das im Buſen jedes Menſchen wohnt, aber keine geſunde Philoſophie aus Gründen, entgegen zu ſetzen hatte *)!

Indeſſen hat doch ſelbſt die Lehre der Sophiſten für die Philoſophie als Wiſſenſchaft großen Nutzen gehabt. Sie hat zur Bereicherung, Läuterung und Fixirung der philoſophiſchen Sprache und einzelner Begriffe ſehr viel beygetragen. Sie hat ein ſchärferes und ſubtileres Denken veranlaßt, und die Schwächen mancher Behauptungen und Gründe für dieſelben dargelegt, die vorher der Bemerkung entgangen waren. Sie hat endlich wegen ihres nachtheiligen Einfluſſes auf die Sittlichkeit die Aufmerkſamkeit redlicher Wahrheitsforſcher auf die Principien der Moral hingewandt, und die philoſophirende Vernunft, die bisher immer die Gründe der Wahrheit auſſer ſich ſuchte, auf ſich ſelbſt und die in ihr enthaltenen Regeln des Denkens und der Erkentniß, und deren vorläufig nothwendige Erforſchung zurückgewieſen.

In Beziehung auf die Unterſuchung der Natur der Dinge, und die Möglichkeit einer objectiv wahren Erkentniß überhaupt, trifft man in der Philoſophie zweyer der berühmteſten Sophiſten, des Protagoras und Gorgias, Vorſtellungsarten an, die wegen der Neu=

*) Meiners Geſchichte des Urſprungs, Fortgangs und Verfalls der Wiſſenſchaften bey den Griechen und Römern B. II.

Neuheit der Anſichten, des Scharfſinns, der aus ihnen hervorleuchtet, und der Anwendung, welche ihre Urheber davon machten, einer umſtändlichern Bemerkung werth ſind. Protagoras aus Abdera, der Sage nach anfänglich ein armer Holzſpeller, deſſen Genie am Demokrit einen Kenner fand, der es aus dem Stande der Dürftigkeit hervorzog und bildete, hatte in reifern Jahren die Lehren auch anderer älterer Phyſiker, namentlich des Heraklit, Empedokles, und der Eleatiker ſtudirt, und war wohl hauptſächlich durch das Syſtem der letztern auf philoſophiſche Principien geführt, auf die ſich eine theoretiſche und praktiſche Sophiſtik gründen ließ, von der er mit zuerſt unter den Griechen gleichſam den Ton gab; ſo wie er auch zuerſt die vornehmſten Städte Griechenlands durchzog, ſeine Schriften vorlas, öffentliche Diſpüte anſtellte, für Geld unterrichtete, und ſich auf dem Wege ein beträchtliches Vermögen erwarb. Bey ſeiner Philoſophie ging Protagoras von dem Satze aus, daß keinem Dinge ein abſolutes bleibendes Seyn zukomme; daß einerſeits die Materie in jedem Momente verändert werde, anderſeits auch der Zuſtand der Sinne und ihre davon abhangende Empfänglichkeit. Unaufhörliche Bewegung und Wechſel ſind es, die erſt ein Daſeyn von Dingen und Beſchaffenheiten derſelben begründen. Die Dinge ſind niemals; ſie werden immer; und mit der geendigten Bewegung eines Dinges iſt alſo auch das Daſeyn desſelben geendigt. So wie nun die Materie in einem beſtändigen Fluſſe iſt, ſo iſt auch der Zuſtand des Menſchen in Anſehung der ſinnlichen Wahrnehmung immer verſchieden. Nicht nur mehr Menſchen unterſcheiden ſich in der Art ihrer Wahrnehmun-

nehmungen von einander; ſondern auch derſelbe Menſch empfindet denſelben Gegenſtand zu verſchiedenen Zeiten anders. Die Möglichkeit, daß die Materie auf verſchiedene Weiſe den Menſchen erſcheinen könne, hat ihren objectiven Grund in der Materie ſelbſt. Dieſe iſt alles, oder kann alles ſeyn, als wofür ſie dem Menſchen erſcheint. So wie der Menſch ein Object bey einer beſtimmten Empfänglichkeit der Sinnesorgane wahrnimmt, ſo iſt es wirklich. Er nimmt es freylich anders wahr in geſundem, anders in krankem Zuſtande; anders im Wachen, andere im Schlafe; anders als Kind, anders im reifern Alter; aber jedesmal iſt es ſo, wie er es wahrnimmt. Protagoras folgerte hieraus den Grundſatz, der in ſeiner Philoſophie charakteriſtiſch iſt: Der Menſch iſt das Maaß aller Dinge. Oder: Die Dinge ſind, weil der Menſch ſie wahrnimmt; ſie ſind nicht, weil er ſie nicht wahrnimmt. Wie etwas dem Menſchen erſcheint, iſt es wahr; wie es ihm nicht erſcheint, iſt es nicht wahr. Es giebt alſo keine abſolute Wahrheit, ſondern nur eine relative. Gäbe es jene, ſo müßte derſelbe Gegenſtand von denſelben Organen immer auf gleiche Weiſe empfunden werden, welches doch nicht der Fall iſt. Weitere Schlüſſe aus dieſen Prämiſſen waren, daß eigentlich kein Sinnenſchein exiſtire, über deſſen Gültigkeit oder Ungültigkeit die Eleatiker diſputirten, ſondern nur ein Sinnenſeyn; ferner daß jeder Gegenſtand widerſprechende Beſchaffenheiten, oder die objective Möglichkeit zu widerſprechenden Meynungen enthalte; daß folglich widerſprechende Vorſtellungsarten derſelben Dinge gleich wahr ſeyen, weil in der That gar kein Widerſpruch wäre; indem jeder nach

ſeiner ſubjectiven Vorſtellungsart Recht habe, und die Wahrheit nie abſolut, ſondern immer nur relativ ſey.

Die Art, wie Protagoras mit dieſem Raiſonnement die objective Wahrheit zu zerſtören ſuchte, iſt für die weitere Aufklärung des Erkentnißvermögens ſehr nützlich geweſen. Sehr treffend haben ſchon Plato und Ariſtoteles gegen ſie argumentirt. Mit dem Satze, daß kein abſolutes Seyn exiſtire, wird auch alle Veränderlichkeit aufgehoben, die ohne ein abſolutes Seyn unmöglich iſt. Er iſt alſo eben ſo einſeitig und falſch, wie der entgegengeſetzte der Eleatiker, daß es nur ein abſolutes Seyn und keine Veränderung gebe. Daß die Wahrheit nicht bloß relativ ſey, erwies Plato aus dem Unterſchiede zwiſchen der Erkentniß eines Vernünftigen und den Träumen eines Wahnſinnigen. Ariſtoteles berief ſich auch auf das Urtheil des gemeinen Menſchenverſtandes. Es iſt aber einleuchtend, wie Protagoras jene Grundſätze benutzen konnte, um Etwas ſo gut wie ſein Gegentheil zu beweiſen; um den Unterſchied zwiſchen Wahrheit und Irrthum, Recht und Unrecht, Tugend und Laſter, wegzuvernünfteln, und die Philoſophie zur Sclavin des Intereſſe's eines jeden Individuum's herabzuwürdigen. In einer beſondern Schrift wandte er ſie auf die Lehre vom Daſeyn der Götter an. Er bewies darin, daß Götter vorhanden, und wiederum, daß ſie nicht vorhanden wären. Wegen dieſer Schrift ward er aus Athen verwieſen; ſie wurde confiſcirt, und feyerlich auf dem Markte verbrannt. Die Notiz davon iſt dennoch auf die Nachwelt gekommen; ein Umſtand, der gleichwohl die neuern Völker nicht abgeſchreckt hat, das Beyſpiel der Athener in ähnli-

chen Fällen nachzuahmen, und verdächtige oder gefährliche Schriften zu verbrennen, um ſie dadurch noch berühmter und gefährlicher zu machen *).

Gorgias ſoll ein Schüler des Empedokles geweſen ſeyn; er war aber auch mit andern Syſtemen der ältern Philoſophie vertraut, und brauchte beſonders die Philoſopheme des Meliſſus und Zeno, um zum Behufe ſeiner Sophiſtik die objective Wahrheit zu erſchüttern. Er ſchrieb ein Buch von der Natur, oder von dem, was nicht iſt. In dieſem ſuchte er nachſtehende drey Sätze zu beweiſen: 1) Es iſt gar nichts vorhanden; 2) Wäre Etwas vorhanden, ſo wäre es doch nicht erkennbar; 3) Wäre es erkennbar, ſo ließe ſich doch dieſes Erkentniß keinem andern mittheilen. Die Argumentation für den erſten Satz war dieſe: Wenn Etwas vorhanden iſt, ſo muß dieſes etwas Wirkliches (Poſitives), oder etwas Nichtwirkliches (Negatives), oder beydes zugleich ſeyn; nun iſt es keines von dem allen; alſo iſt nichts vorhanden. Denn: A. Das Negative exiſtirt nicht, weil es a) ſonſt zugleich ſeyn und nicht ſeyn müßte; ſofern es negativ gedacht wird, exiſtirt es nicht; ſofern man es als daſeyend denkt, iſt es poſitiv; es kann aber nichts zugleich ſeyn und nicht ſeyn; weil b) wenn das Negative exiſtirte, das Poſitive nicht exiſtiren müßte, indem

*) *Platon.* Protagoras T. III. Theaetet. p. 87. T. II. Euthydem. p. 30 ſq. T. III. Bip. *Ariſtot.* Metaph. IV, 5. XI, 6. *Cic.* Quaeſt. acad. IV, 46. *Diog.* Laert. IX, 50. *Sext.* Hypotyp. Pyrrh. I, 216 ſq. adv. Mathem. VII, 60 IX, 56. *Ariſtocles* ap. Euſeb. de praep. evang. XIX, 20.

indem beyde ſich contradictoriſch widerſprechen; es kann aber das Poſitive nicht Nichts, und das Negative kann nicht Etwas ſeyn. B. Das Poſitive exiſtirt eben ſo wenig; weil a) wenn es exiſtiren ſollte, es entſtanden oder nicht entſtanden ſeyn müßte; iſt es nicht entſtanden, ſo iſt es, wie Meliſſus ſchloß, unendlich; das Unendliche aber kann nicht ſeyn, weil es weder in ſich ſelbſt, noch in einem Andern iſt; iſt es entſtanden, ſo müßte es aus Nichts, oder aus Etwas entſtehn; aus Nichts wird Nichts; und Etwas, aus dem ein anderes entſtehen ſoll, müßte aufhören zu ſeyn, und das iſt unmöglich; weil b) das Poſitive, falls es exiſtirt, entweder Eines, oder Viel, ſeyn muß; Eines kann es nicht ſeyn; denn es müßte ihm doch eine Gröſſe, oder Ausdehnung, oder Körperlichkeit zukommen, und in allen dieſen Fällen wäre es theilbar, mithin nicht Eins; wäre es Viel, ſo könte es nur aus zuſammengeſetzten Einheiten entſpringen; aber es exiſtirt kein Eins. C Etwas zugleich Poſitives und Negatives kann auch nicht exiſtiren; denn in Beziehung auf Seyn ſind das Poſitive und Negative einerley; das Negative iſt nicht, und das Poſitive iſt auch nicht. — Die Argumentation für den zweyten Satz war: A. Wenn es nicht der Gegenſtand ſelbſt iſt, der gedacht wird, ſo wird nicht das gedacht, was iſt. Nun aber iſt es nicht der Gegenſtand ſelbſt, welcher gedacht wird; denn ſonſt müßte alles Gedachte Wirklichkeit haben, welches ungereimt ſeyn würde. Man kann ſich einen Wagen auf dem Meere fahrend denken; dieſer exiſtirt darum nicht ſo wirklich. B) Wenn das Gedachte exiſtirte, ſo könte das Nichts

exiſtirende nicht gedacht werden, vermöge des Gegenſatzes. Gleichwohl exiſtiren die Scylla, die Chimära, nicht, und können doch gedacht werden. Hieraus folgt, daß, wenn auch etwas Wirkliches vorhanden iſt, dieſes doch, als ſolches, unerkennbar ſey. — Die Argumentation für den dritten Satz war: A. Das Hörbare kann nur durch das Gehör, das Sichtbare nur durch das Geſicht erkannt werden; hingegen kann das Sichtbare nicht hörbar, und das Hörbare nicht ſichtbar werden. Die Sprache iſt das Medium, wodurch wir zwar unſere Rede, aber nicht die äuſſern Gegenſtände andern mittheilen. So wenig nun das Sichtbare hörbar werden kann, ſo wenig kann der äuſſere Gegenſtand unſere Rede, und als ſolcher durch dieſe dem andern bekannt werden. B. Die Rede wird durch den Eindruck der äuſſern Gegenſtände erzeugt; der Eindruck der Farbe erzeugt die Benennung der Farbe; alſo kann die Rede nicht den äuſſern Gegenſtand darſtellen, ſondern dieſer erklärt vielmehr die Rede. C. Es iſt nicht möglich, daß der Zuhörer mit dem Redenden daſſelbe denke; wäre es der Fall, ſo wäre es alsdann doch nicht Ein, es wären Zwey Dinge, die gedacht würden; aber es kann auch nicht der Fall ſeyn; jeder muß nach ſeiner Lage ſich die Dinge verſchieden vorſtellen. Demnach das Reſultat der ganzen oben erwähnten Schrift des Gorgias war die Ungereimtheit: Es exiſtire weder etwas, noch ſcheine etwas zu exiſtiren; es könne nichts erkannt; das Erkennbare könne auch nie andern mitgetheilt werden *).

Die

*) *Ariſtot.* de Meliſſo, Xenoph. Gorg. cap. 5. *Cic.* de nat. Deor. I, 42. *Sext.* adv. Mathem. VII, 13. 65 ſq.

Die Argumentation des Gorgias für den erſten Saz; Es ſey überall nichts vorhanden, welche dieſelbe mit dem Raiſonnement des Zeno über die objective Realität iſt, beruht, wie dieſes, auf der Verwechslung des logiſchen Seyns mit dem metaphyſiſchen, und des Dinges als Erſcheinung mit dem Dinge an ſich. Merkwürdiger iſt die Argumentation für den zweyten Saz: Das Exiſtirende könne nicht erkannt werden; ſofern hier zum erſtenmale die Unterſcheidung zwiſchen dem vorgeſtellten Gegenſtande, und dem Gegenſtande ſelbſt vorkomt. Die Unmöglichkeit der Erkenbarkeit der wirklichen Auſſendinge folgt aber daraus nicht; ſondern nur, daß wir die Gegenſtände nicht ſo erkennen, wie ſie objectiv wirklich ſind, oder uns von der objectiven Wahrheit unſerer Erkentniß nicht zu überzeugen vermögen. Aus dem Saze, daß auch das Nichtexiſtirende gedacht werde, erhellt eben ſo wenig, daß überhaupt das Wirkliche nicht gedacht werde. Sollte das leztere erhellen, ſo müßte der Grundſaz heißen: Bloß das iſt wirklich, was gedacht wird. Dieſer Grundſaz hätte aber ſeine Falſchheit zu offenbar an der Stirn getragen. In der Argumentation für den dritten Saz: Das Erkenbare könne andern nie mitgetheilt werden, hat Gorgias mit der Zweydeutigkeit des Wortes Rede geſpielt. Die Rede iſt an und für ſich etwas Sinnliches, verſchieden von dem Gegenſtande, welchen ſie bezeichnet; ſie kann alſo an und für ſich dieſen nie darſtellen und andern mittheilen. Allein wenn von Uebertragung einer Erkentniß der Gegenſtände auf andere mittelſt der Rede geſprochen wird; ſo iſt hier die Rede nur ein Zeichen der Begriffe von Gegenſtänden, und dieſe laſſen ſich durch ſie als

Zeichen allerdings auf andere übertragen. Die Wahrheit der Begriffe ſelbſt hat denn wieder einen andern Grund, worauf ſie ſich ſtützt, und es komt hierbey darauf an, inwiefern die Argumentation für den zweyten Satz des Gorgias ſtringent iſt.

Es liegt im Gange des menſchlichen Geiſtes, der ſeine wahre Natur und Tendenz, wenn er ſie auch durch Irrungen der Speculation verkennt, doch in der Sphäre ſeiner Thätigkeit im wirklichen geſellſchaftlichen Leben nie ganz verläugnen kann, daß die erwachte Dialektik der reinen Vernunft, je mehr ſie die theoretiſchen Grübler beſchäfftigt, deſto eher die praktiſchen Köpfe bewegt, die Metaphyſik zu verabſchieden, und in dem, was die nächſte Abſtraction aus gemeiner Erfahrung lehrt, das, was dem Menſchen wahrhaft noth thut, zu ſuchen. Dieſe Folge hatte auch der Eleaticismus und die Philoſophie der Sophiſten bey den Griechen, ſofern ſie die Vernunft mit der Erfahrung entzweyten. Sie hatten dieſelbe um ſo eher, je mehr ſie dem ſittlichen Volkscharakter durch ihre Einführung in's große Publicum Verſchlimmerung drohten, und für die innere Wohlfarth der griechiſchen Staaten eine gänzliche Zerrüttung und Anarchie befürchten ließen. Dieſe Umſtände trugen vorzüglich dazu bey, daß bey den Griechen ein Sokrates aufſtand, dem ſein geſunder unverkünſtelter Wahrheitsſinn auch das Daſeyn einer Wahrheit ſo verbürgte, daß keine dialektiſche Vernünfteley ihn daran irre machen konte; in deſſen Buſen ſich laut und vernehmlich das moraliſche Gefühl regte, und dem eben daher die Philoſophie ſeines Zeitalters in einem Lichte erſchien, das ihr nichts weniger als günſtig war, und vielmehr zur eifrigſten thätigſten Gegenwirkung aufforderte.

Sokrates, der Sohn eines armen Bildhauers Sophroniskus, gebohren zu Athen Ol. LXXVII, 4, durch einen himmliſchen Genius, deſſen Stimme er ſelbſt oft in ſeinem Innern zu vernehmen glaubte, zum Reformator der Philoſophie erzogen, aber am Ende für ſein Verdienſt um die Menſchheit mit dem Giftbecher belohnt, erkannte ſehr wohl, daß es nicht genug ſey, die Bloͤſſe mancher baren Sophiſtereyen aufzudecken, auf welche die damaligen Philoſophaſter ihr Syſtem der beliebigen Wahrheit und des praktiſchen Egoismus zu gruͤnden ſuchten. Es entgieng ihm nicht, daß die fehlerhafte und verderbliche Richtung der phioſophirenden Vernunft ihren Grund in der Vernunft ſelbſt haben muͤſſe. Aber er wußte nur nicht, eben dieſen Grund durch Philoſophie herauszufinden, und ſich ſeiner zu bemaͤchtigen. Er fuͤhlte auf der einen Seite, daß die dogmatiſchen Syſteme der Joniker, ſelbſt des Anaxagoras, bey allem Scheine der Gruͤndlichkeit, doch tauſend Zweifeln ausgeſetzt blieben, und eine Menge Probleme, welche die Vernunft aufzuwerfen befugt iſt, nicht loͤſen konten. Er war alſo durch ſie nichts weniger als befriedigt, ob er gleich das Anaxagoriſche fuͤr das wahrſcheinlichſte gehalten haben mag. Auf der andern Seite konte er ſich auch nicht verhehlen, daß das reine Vernunftſyſtem der Eleatiker von einem axiodiktiſch gewiſſen Princip anhob, und in ſeinen Folgerungen eine ſtrenge Conſequenz beobachtete. Gleichwohl widerſtritt es der unleugbarſten Erfahrung, und ſprach dem geſunden Menſchenverſtande, der aus Datis der Erfahrung raiſonnirt, in's Angeſicht Hohn. War die Anaxagoriſche Philoſophie fuͤr ihn unbefriedigend, ſo war vollends die Eleatiſche ihm unbegreiflich. Am wenigſten vertrug ſich die letztere mit dem ſittlich

prakti-

praktiſchen Intereſſe des Menſchen. Das bewies die Anwendung, welche die Sophiſten davon machten, und die Wirkung auf die Denkart und Sittlichkeit des Volks, welche dieſe nach ſich zog. Das Reſultat, welches ſich Sokrates aus dieſer Lage der Metaphyſik abſtrahirte, war in der Hauptſache dasſelbe mit dem, welches neuerlich die kritiſche Philoſophie als die Ausbeute der tiefſinnigſten Unterſuchungen des menſchlichen Erkentnißvermögens dargelegt hat: Daß es vergebliche Mühe ſey, nach Gegenſtänden der überſinnlichen Welt zu forſchen, und daß ſich alle für den Menſchen mögliche Erkentniß lediglich auf den Boden der Erfahrung einſchränke. Die kritiſche Philoſophie bewies nur ihr Reſultat aus der Natur der Vernunft ſelbſt. Sokrates aber folgerte es aus der Natur der metaphyſiſchen Producte, welche die ſpeculative Vernunft bis dahin gebohren hatte, die bald anderweitigen Grundſätzen der Vernunft ſelbſt, bald der Erfahrung zuwider liefen, und nur einen Schein von Wahrheit an ſich trügen, der bey genauerer Beleuchtung in Dunſt zerfließe.

Allerdings war es ein ſehr raſches Verfahren, daß Sokrates, ohne den Urſachen des bisherigen Mislingens der Metaphyſik weiter nachzudenken, ohne ſelbſt den Ungrund des einen oder des andern metaphyſiſchen Syſtems, insbeſondre des Eleatiſchen, darzuthun, alle Metaphyſik geradezu aufgab, und für unnütze Grillenfängerey erklärte. Sofern die Metaphyſik bloß Sache der Wißbegierde geweſen wäre, dürfte es auch ſchwer ſeyn, ihn zu vertheidigen. Aber es war das praktiſche Intereſſe, das ihn zum Widerſacher metaphyſiſcher Speculationen machte. Er glaubte, eine Wiſſenſchaft verachten zu dürfen, die ihren Anhängern nur damit lohne, daß

ſie dieſelben in ein Labyrinth verſtricke, wo es an einem Auswege fehle, und ſie dadurch in Hinſicht auf das praktiſche Leben zu einer leichtſinnigen unmoraliſchen Denkart autoriſire. Daher wollte er ſeine philoſophiſchen Zeitgenoſſen zunächſt von den Fragen nach der Natur, der Entſtehung und den Geſetzen des Univerſum's, über welche ſie ſich bisher vergeblich die Köpfe zerbrochen hatten, eben dadurch abziehen, daß er ſie geradezu für unbeantwortlich erklärte, und ihre Aufmerkſamkeit auf das lenken, was dem Menſchen vor den Füßen liegt, und was ihm zu wiſſen heilſam iſt, auf die Beſchaffenheit, Verhältniſſe, Regeln der Natur, die ihn zunächſt umgiebt, und die er durch ſorgfältiges Beobachten und Nachdenken ſo weit zu ergründen hoffen kann, wie ſein wahres Bedürfniß es erheiſcht. Er dachte hierüber eben ſo, wie ſpäterhin Epikur in einer trüben Laune ſich äuſſerte: Die Grübeleyen über die himmliſchen Dinge ſeyen zu nichts nütze; die Götter hätten nicht ohne Urſache dem Menſchen das Nöthige ſo leicht, und das Unnöthige ſo ſchwer gemacht; es ſey am vernünftigſten, ihrem Winke zu folgen, und ſich nur um das Nöthige zu bekümmern. Nur falls Sokrates vorerſt den Zweck erreichte, die damalige Metaphyſik zu decreditiren, konte er hoffen, daß ſeine eigene Popularphiloſophie beym Publicum Eingang finden werde. Es mußte ihm alsdann leichter werden, die Blößen der Sophiſten, das lächerlich Prahleriſche ihrer Scheinweißheit aufzudecken, den geſunden Menſchenverſtand in ſeine Rechte wieder einzuſetzen, die er in den Schlingen der Dialektik und einer metaphyſiſchen Afterphiloſophie verloren zu haben ſchien, und ſeine Mitbürger zu einer Moralität zurückzuführen, die an dem natürlichen moraliſchen Gefühle ein ſicheres Fundament hat, das

kein

keine ſophiſtiſche Vernünfteley wegvernünfteln kann. Sokrates verwarf hierbey die beſcheidnen Forſchungen der ſpeculativen Vernunft nicht ganz und unbedingt. Er verlangte nur, daß ſie mit den Reſultaten einer vernünftigen Erfahrungsphiloſophie verträglich blieben, und dieſe ergänzten und vollendeten, anſtatt ſie zu verwirren und verdächtig zu machen. Aus der Metaphyſik des Anaxagoras entlehnte er den Begriff einer höchſt weiſen und gütigen Gottheit, die Urheber und Regierer des Univerſum's ſey; denn ſchon Er fühlte das Bedürfniß dieſes Begriffes für die praktiſche Philoſophie. Durch teleologiſche Betrachtungen, die er an ihn anknüpfte, ſuchte er ihn noch mehr zu begründen und zu erweitern. Eben ſo wichtig war ihm die Speculation über die Möglichkeit der Fortdauer der Seele nach dem Tode, und die Ausſicht auf einen künftigen Zuſtand moraliſcher Vergeltung. Mochten dieſe Gegenſtände auch jenſeits des Horizonts der Vernunft liegen; ſo ſchien es ihm doch des Philoſophen würdig, und für die gute Sache der Menſchheit unentbehrlich, vernünftigen Muthmaßungen und Hoffnungen darüber nachzuhangen.

Dem Sokrates und ſeiner Schule verdankt die Philoſophie der Griechen nicht nur die kräftigſte Anregung zur weitern Bearbeitung der Moral, und folglich indirecte die Vortheile, die von dieſer auf die Ausbildung der theoretiſchen Philoſophie zurückfließen; ſondern ſie verdankt ihr auch die Idee einer Philoſophie des Lebens überhaupt, einer Philoſophie für die Welt, die ihren Nutzen in jedem Wirkungskreiſe eines Menſchen bewährt, und auch der Antheil eines jeden der Vernunftcultur nur einigermaßen fähigen Individuum's ſeyn kann. Beförderung eines logiſch-richtigen Denkens; Studium der

Natur,

Natur, ihrer Ordnung und Zweckmäßigkeit, ihrer nächſten Regeln und Gründe bis zu einer letzten Grundurſache hinauf, als einem Gegenſtande weniger der theoretiſchen Erkentniß, wie des moraliſchen Glaubens; Aufhellung des Blicks über Welt und Menſchen überhaupt; Entwickelung der Begriffe von Tugend und Gerechtigkeit (ohne ſie jedoch zur ſtrengen wiſſenſchaftlichen Reinheit und Beſtimmtheit zu erheben); Aufnahme jener Begriffe in die wirkliche praktiſche Denkart; das ſind offenbar die Abſichten, die aus den Beſtrebungen des Sokrates und ſeiner achtungswertheſten Schüler hervorleuchten. Wer in dieſem Geiſte philoſophirt, — und ſie laſſen ſich unter den Alten, wie unter den Neuern zählen, in denen dieſer Geiſt wohnte oder noch wohnt — philoſophirt für die Welt. Der Sokratismus iſt wegen dieſes ſeines Charakters für alle folgende Jahrhunderte ein Muſter geworden, und er iſt es beſonders in unſern Tagen, wo es faſt eben ſo nöthig iſt, wie es damals in Athen, und in den finſtern Zeiten der Scholaſtiker war, einer herſchenden Philoſophenpartey zuzurufen, daß ſie ſich orientiren, und über allen abſtruſen Betrachtungen nicht vergeſſen, was ihnen vor den Füßen liegt. Hat auch das, was man neuere Philoſophie des Lebens nennen kann, durch den Reichthum an Erfahrungen, welchen die Geſchichte der Völker nach Sokrates Epoche lieferte, und durch die Lehren, die ſo viele aufgeklärte und vortreffliche Menſchen in ihren Werken hinterließen, an intenſiver Fülle und Ausbreitung unvergleichbar viel vor dem Sokratismus voraus; ſo empfiehlt ſich dieſer dagegen eben durch ſeine Simplicität und Naivetät, die jedem einleuchtend iſt, weil zur Auffaſſung deſſelben nur eine gewöhnliche Lebenserfahrung, wie

ſie

ſie in jeder Sphäre erworben wird, und gemeiner Menſchenverſtand gehören.

Ueberdem bediente ſich *Sokrates* bey ſeinem philoſophiſchen Unterrichte einer höchſt popularen *Methode*, zu welcher ihm die äußern Umſtände, unter denen er ihn geben konte, und die damalige durch die *Sophiſten* allgemein gewordne Mode, philoſophiſche Materien überhaupt *dialektiſch* zu behandeln, veranlaßten. Er wollte einen Jeden, um deſſen Belehrung oder Beſſerung es ihm zu thun war, in deſſen *eigenem Bewußtſeyn*, in der ſchon erworbnen oder doch leicht zu erwerbenden *Erfahrung*, die *Wahrheit* und die *Pflicht* durch in ihm gewecktes Nachdenken erkennen laſſen; weil, wie er bey ſich ſelbſt früh genug bemerkt haben mochte, eine auf dieſe Art erlangte Ueberzeugung die innigſte, feſteſte und wirkſamſte iſt. Er legte alſo ſeinen jungen Freunden *Fragen* vor, die mit den Gegenſtänden, von welchen die Rede war, näher oder entfernter zuſammenhingen. Die *Antworten* darauf führten eine genauere Entwickelung der Begriffe herbey, deren Beſtimmung zur Aufhellung jener Gegenſtände erfordert wurde. Auſſer den Reſultaten, die ſich zuletzt darbieten mußten, hatten *Sokrates* und ſeine Freunde hierbey auch noch den Genuß jenes geiſtigen Vergnügens, das mit jeder leichten und zweckmäßigen Uebung der Verſtandeskräfte verbunden iſt. *Sokrates* war ein Meiſter in dieſer Methode des Unterrichts. Er hatte ſie oft genug bey ſich ſelbſt angewandt, um ſeinen Geiſt aufzuklären, und ſich über ſeine Pflichten zu verſtändigen. Er hatte mit Strenge gegen ſich ſeine Irrthümer und Fehler erforſcht. Es war kein Wunder, daß er in den Verſuchen, die er bey andern mit jener Methode machte, in der Kunſt,

ihnen die Fehler ihres Verſtandes und Herzens unter den nächſten Geſichtspunkt zu bringen, ein faſt unübertreffliches Muſter geworden iſt. Man hat nach ihm dieſe Methode philoſophiſcher Entwickelung von Begriffen beym Unterrichte die Sokratiſche genannt, und mit Recht. War auch Sokrates nicht ihr Erfinder, ſo war er doch derjenige, der ſie am vollkommenſten und mit dem größten Glücke ausübte. Lehrer der Jugend, denen es ernſtlicher Wunſch iſt, ihren Beruf treu zu erfüllen, können ſich zu ihrer Abſicht nicht beſſer vorbereiten, als wenn ſie die Sokratiſche Lehrmanier, wie ſie uns in den Schriften, vornehmlich des Xenophon, aufbehalten iſt, ſtudiren, und ſich dieſelbe ſo viel wie möglich aneignen *).

So ſehr ſich der Sokratismus als Philoſophie des Lebens empfahl, ſo war er doch weder für das Bedürfniß der ſpeculativen Vernunft genugthuend, noch auch war durch ihn der Ungrund dieſes Bedürfniſſes befriedigend dargethan worden. Daß die metaphyſiſchen Syſteme der ältern philoſophiſchen Schulen ſich widerſtritten, und keines derſelben die intereſſanteſten Vernunftprobleme zur hinlänglichen Beruhigung der Vernunft auflöſe, konte man dem Sokrates zugeben. Aber zum Wegwerfen aller Metaphyſik überhaupt ſchien er dadurch im geringſten nicht berechtigt zu ſeyn. Der Trieb der philoſophirenden Vernunft nach dem Unbedingten konte damals ſich nicht dadurch beſchränkt fühlen, daß dieſes Unbedingte bisher noch nicht erreicht war. In der nächſten Erfahrungswelt fand die Speculation nicht Nahrung

*) S. Lehren und Meynungen der Sokratiker über Unſterblichkeit, von Tennemann. Jena 1791. 8.

rung und Beſchäfftigung genug. Die Natur und der Urſprung des Univerſum's, die ſogenannten himmliſchen Dinge des Sokrates, hatten für ſie einen ungleich anziehendern Reiz. Selbſt die Dialektik der reinen Vernunft ſpannt vielmehr in philoſophiſchen Köpfen die Wißbegierde; aber lähmt ſie nicht. Wenn Sokrates am Leitfaden der Teleologie zum Begriffe eines höchſt weiſen Welturhebers fortſchritt, oder ihn zur Begründung der Pflicht poſtulirte; ſo konte die Skepſis ſo manche Einwürfe hiergegen machen, deren Wegräumung, wie man damals die Sache anſah, nur von metaphyſiſchen Unterſuchungen zu hoffen ſtand. Sogar das gemeine theoretiſche Erfahrungsſtudium, das Sokrates als das dem Menſchen einzig nützliche und mögliche anpries, verwickelte unaufhörlich in Zweifel, die entweder unauflöslich, oder nur durch Metaphyſik zu löſen ſchienen. Ohnehin hatte Sokrates keines der vorhandenen metaphyſiſchen Syſteme eigentlich widerlegt, namentlich das Eleatiſche nicht. Er hatte nur über ihren Unwerth abgeſprochen, weil ſie ihn nicht von ihrem Werthe für die Wahrheit überzeugten. Es kam aber doch mehrern unter ſeinen Schülern vor, als ob das eine oder das andere Wahrheit enthalte, oder ſich der Wahrheit nähere. Geſetzt auch, daß ſie alle für unzulänglich und irrig erkannten, ſo ſahen ſie nicht ein, warum überhaupt eine wahre Metaphyſik unmöglich, und ein Verſuch, ſie aufzuſtellen, eine unnütze und zweckloſe Grillenfängerey ſeyn ſollte. Endlich auch die Moralphiloſophie des Sokrates war nur die Einladung, die Loſung zu weitern Unterſuchungen. Sie hatte das moraliſche Gefühl zur größern Deutlichkeit entwickelt, ohne es doch auf ſichere Principien zurückgeführt und dadurch

in ſeiner Gültigkeit als Quelle verbindlicher Regeln für das freye Handeln begründet zu haben. Die Dialektik der Vernunft in Beziehung auf ſittlich praktiſche Gegenſtände erwachte nun eben ſo, wie ſie in Beziehung auf theoretiſche erwacht war.

Mehrere Schüler des Sokrates fanden alſo ſeine Philoſophie eben ſo wenig genugthuend, wie er ſelbſt die Philoſophie ſeiner Vorgänger und Zeitgenoſſen gefunden hatte. Sie ſuchten von ihm zu lernen, ſo lange ſie glaubten, daß ſeine Unterredungen in der That lehrreich ſeyen, und daß er Recht habe; aber ſie verließen ihn wieder, wenn ſie wähnten, daß er nicht befriedige. Auch wurde er von manchen, die eine Zeitlang mit ihm umgingen, nicht anders angeſehen, als wie die übrigen Lehrer der Wiſſenſchaft von menſchlichen und göttlichen Dingen. Dieſe hörten mit Intereſſe neben bey auch Sophiſten zu, und laſen die Werke der Joniſchen, Pythagoriſchen, Eleatiſchen und Großgriechiſchen Philoſophen. Sie ſtifteten in reifern Jahren die berühmteſten griechiſchen philoſophiſchen Schulen, die auf verſchiedenen, oft einander entgegengeſetzten Wegen ſich dem Heiligthume des Wahren und Guten zu nähern ſuchten.

Der Megarer Euklides und ſeine Freunde, zu denen auch mehrere der Sokratiker gehörten, die ſich bald nach der Hinrichtung des Sokrates zu einer beſondern Partey in Megara bildeten, ſahen in dem Eleaticismus und in der damaligen Dialektik nicht bloß die unedle Kunſt, Blendwerke zu machen, zu der ſie freylich von den Sophiſten und Rhetoren gemisbraucht und herabgewürdigt war. Sie trafen vielmehr darin ein Syſtem der reinen Vernunft und logiſche Gründe der Erkentniß an, die nur darum gemisbraucht werden konten, weil man mit den Prin-

cipien

cipien der Demonſtration noch nicht im Reinen war, und den ſyſtematiſchen Zuſammenhang jener mit dieſen ſo wenig kannte, wie die Grenze und Gültigkeit ihrer Anwendung. Die Megariker beſchäfftigten ſich demnach wieder mit dialektiſchen Gegenſtänden, nicht zum Gebrauche für's Haus, ſondern um der Wiſſenſchaft ſelbſt willen, die ihnen auch ſehr viel ſchuldig geworden iſt. Die Theorie des Denkens mußte nothwendig erſt mehr in ihren Gründen aufgeklärt werden, bevor man eine ſichere Begründung der Metaphyſik auch nur hoffen durfte. Man gab freylich im Alterthume der Megariſchen Schule den nicht ſehr rühmlich klingenden Namen der Streitpartey, und beſchuldigte ſie der Diſputirwuth (λυσσας εϱισμȣ). Allerdings diſputirte ſie auch, wie keine Partey vor ihr. Aber ſie diſputirte wohl nicht, um zu diſputiren, wie die meiſten Geſchichtſchreiber der Philoſophie, ein paar der neueſten ausgenommen, nach höchſt unvollſtändigen Nachrichten und Anekdoten zu glauben geneigt ſind. Das Ziel ihrer Diſputation war die Philoſophie als Wiſſenſchaft, und ſie beſtritten den materialen wie den formalen Dogmatismus der größten ihrer philoſophiſchen Zeitgenoſſen, unter andern des Ariſtoteles ſelbſt, der doch manche ihrer dialektiſchen Probleme und Räthſel nicht mit ſeinem Organon zu löſen verſtand. Es war ein ſtrengerer Begriff von Demonſtration, und was dazu gehört, der ſie bey ihren Diſputen leitete. Daher diſputirten ſie ſo hartnäckig, und trieben die einſeitigen Dogmatiker ſo hitzig in die Enge, weil es ſo ſchwer iſt, überall in der Philoſophie etwas zu demonſtriren; und ſie ihre Ueberlegenheit an logiſcher Einſicht und Kunſt geltend machen wollten. Die Megariſche Schule war es, die dem negativen Dog-

matismus der neuern Akademie, und noch mehr dem Skepaticism der Pyrrhonier nicht bloß in Hinſicht auf Metaphyſik und Realerkentniß überhaupt, ſondern ſelbſt in Hinſicht auf die Logik, den Triumpf vorbereitete. Denn das war die Schlußfolge der ältern Megariker, daß es um die Möglichkeit und Gültigkeit der Metaphyſik ſehr ſchlecht ſtehe, da ſich nicht einmal die Gültigkeit des logiſchen Denkens, alſo auch der gemeinſten Erfahrungserkentniß, bewähren laſſe. Die Megariker fühlten das Bedürfniß einer transſcendentalen Logik, ohne ſich ihrer bemächtigen, oder auch nur zu einer Idee von ihr erheben zu können.

Für die Geſchichte der Logik, und des Philoſophirens aus reiner Vernunft überhaupt, iſt es ein ſchmerzlicher Verluſt, daß von den Schriften und dialektiſchen Debatten der Megariker ſich ſo wenig Nachrichten erhalten haben. Vom Euklides ſelbſt, ſo wie von ſeinen Schülern, dem Eubulides, Diodorus Kronus, Alexinus und Stilpo (Ol. XCV-CXX) wiſſen wir nur Etwas ſehr Allgemeines über ihre Art zu philoſophiren und die Celebrität derſelben im Alterthume; auſſerdem einzelne dialektiſche Erfindungen und Behauptungen; nichts Zuſammenhangendes und Vollſtändiges. Eubulides erfand die ſieben im Alterthume ſehr berufenen Sophismen, den Lügner (ψευδομενος), den Verborgnen (διαλανθανων), die Elektra (Ηλεκτρα), den Verhüllten (εγκεκαλυμμενον), den Sorites (σωρειτης), den Gehörnten (κερατινης), den Kahlen (Φαλακρος). Sie erhielten ihren Namen von den Formeln oder Beyſpielen, wodurch ſie bezeichnet wurden. Gegenwärtig ſind ſie leicht aufzulöſen; aber damals erregten ſie großes Aufſehn, wa-

ren

ren oft Gegenſtände philoſophiſcher Geſpräche und Schriften, und machten den größten dogmatiſchen Logikern unter den Griechen, dem Chryſippus und Ariſtoteles, viel zu ſchaffen. Zu dieſer leztern Abſicht ſchienen ſie auch vornehmlich von ihren Urhebern aufgeſtellt zu ſeyn; denn daß dieſe auf dergleichen Armſeligkeiten an ſich einen hohen Werth gelegt hätten, läßt ſich nicht wohl annehmen. Auch vom Alexinus, Diodor und Stilpo erzählen die alten Schriftſteller mehr ſophiſtiſche Raiſonnements, die mit der einen oder der andern jener Schlußarten der Form nach dieſelben ſind. Sie dienten ihnen auch nur, beſtimtere logiſche Regeln feſtzuſetzen*).

Vom Diodorus wurde unter andern auch die Argumentation des eleatiſchen Zeno gegen die objective Wirklichkeit der Bewegung noch erweitert oder ergänzt. Zeno hatte die Unmöglichkeit der Bewegung aus der unendlichen Theilbarkeit des Raumes gefolgert; Diodor ſuchte ſie zu beweiſen, auch wenn man die Körper aus endlichen Theilen nach dem Syſteme der Atomiſten beſtehen laſſe. Seine Gründe waren dieſe: Erſtlich: Ein einfacher Theil eines Körpers muß auch in einem einfachen Raume ſeyn. In dieſem kann er ſich nicht bewegen, weil er ihn ganz erfüllt. Soll ſich ein Körper bewegen, ſo muß er in einem größern Raume ſeyn. Er kann ſich aber auch nicht in einem andern Raume bewegen, in wel-

*) *Diog.* Laert. II, 30-106 ſq. *Cic.* quaeſt. acad. IV, 42. — Ueber die erwähnten Sophismen S. *Ariſtot.* elench. Soph. cap. 12. Ethic. ad Nicom. VII, 3. *Cic.* quaeſt. Ac. IV, 29. De divinat. II, 4. *Lucian.* de vit. auct. T. III. p. 106. Vergl. *Gaſſendi* de Logica Opp. T. I. Meiners Geſch. der Wiſſenſch. B. II. S. 639.

welchem er noch iſt; denn in dieſem Falle iſt er in Ruhe; und eben ſo wenig kann er ſich in einem andern Raume bewegen, in welchem er nicht iſt. Alſo iſt die Bewegung unmöglich. Zweytens: Daß ein Körper ſich bewege, widerſpricht ſich ſelbſt. Ein jeder ſich bewegende Körper als ſolcher muß in einem Raume ſeyn. Sofern er aber in einem Raume iſt, iſt er in Ruhe. Er bewegt ſich alſo nie wirklich. Drittens: Die Bewegung kann entweder eine totale, oder eine partielle ſeyn; jene, wenn alle einfache Theile des Körpers ſich bewegen; dieſe, wenn mehr Theile des Körpers ſich bewegen, wenige ruhen. Es kann aber die totale Bewegung nicht ohne die partielle ſeyn; jene iſt nur eine Steigerung von dieſer. Ließe ſich alſo zeigen, daß keine partielle Bewegung möglich wäre, ſo wäre eben damit auch die Unmöglichkeit der totalen erwieſen. Man ſetze einen Körper, der aus drey einfachen Theilen beſteht, von denen zwey ſich bewegen, und einer ruht. Würde noch ein vierter ruhender Theil hinzugeſetzt, ſo wird der Körper ſich doch bewegen, ob er gleich nunmehro zwey ruhende und zwey bewegende Theile enthält. Dies geht ſo fort, wenn auch noch mehr ruhende Theile hinzugeſetzt werden. Diodor ſchloß denn hieraus die Unmöglichkeit der partiellen Bewegung, weil es ſich widerſpreche, daß der größern Zahl der Theile nach ein Körper ſich bewege, wo doch nur zwey Theile in Bewegung, und die übrige weit größere Zahl von Theilen in Ruhe ſey. Die Ungültigkeit dieſes Arguments hat ſchon Sextus aufgedeckt. Wenn zu einem Körper von drey Theilen, wo zwey ſich bewegen, ein vierter ruhender hinzugefügt wird, ſo hört die partielle Bewegung ganz auf.

Mehr noch als die vorher erwähnten Megariker war im Alterthume Stilpo berühmt, ſowohl durch ſeinen edeln perſönlichen Charakter, als durch ſeinen philoſophiſchen Scharfſinn. Wir kennen nur ein paar logiſche Behauptungen von ihm, die von ſeinem tiefen Blicke in die Natur des Erkentnißvermögens zeugen, ob man gleichwohl neuerlich mehr in ihnen geſucht hat, als darin liegt. Er leugnete die objective Gültigkeit der allgemeinen Begriffe, weil ſie ſich auf keinen beſtimmten Gegenſtand bezögen, und folglich überhaupt an Inhalte leer ſeyen. Es gebe daher nur Anſchauungen einzelner Gegenſtände. Hieraus folgte die andere Behauptung: Daß nur identiſche Urtheile gültig ſeyen, z. B. Ein Menſch iſt ein Menſch; Ein Pferd iſt ein Pferd; denn es ſind keine Begriffe vorhanden, die das gemeinſame Merkmal enthalten, mittelſt deſſen verſchiedene Vorſtellungen ſich verknüpfen laſſen. Hingegen können einem Gegenſtande keine Prädicate beygelegt werden, die von ihm verſchieden ſind. Man kann daher nicht ſagen: Ein Menſch iſt gut; das Pferd läuft; weil Gut und Menſch, Laufen und Pferd, nicht einerley Vorſtellungen ſind. Stilpo regte hierdurch den Streit zuerſt an, der noch lange nach ihm bis auf unſer Jahrhundert herab über die Beſchaffenheit der allgemeinen Begriffe geführt iſt, und der insbeſondre im Mittelalter die beyden berühmten Parteyen der Nominaliſten und Realiſten, und ihre Fehde veranlaßte. Daß Stilpo bereits den Unterſchied der analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheile im Kantiſchen Sinne desſelben eingeſehen, und ſich nach

*) *Plutarch.* adv. Colot. Vol. X. p. 602. ed. Reiske.

nach der Möglichkeit der ſynthetiſchen Urtheile inſofern erkundigt habe, als er ſie bezweifelte, ſcheint auf einem Misverſtande ſeiner obigen Behauptungen zu beruhen.

Näher ſchloß ſich in der philoſophiſchen, hauptſächlich der praktiſchen, Denkart an den Sokrates an Antiſthenes, der Stifter der cyniſchen Schule. Er war anfangs ein Schüler des Gorgias, wurde aber, nachdem er mit dem Sokrates bekannt geworden war, einer von den enthuſiaſtiſchen Verehrern desſelben, und machte täglich einen Weg von vierzig Stadien aus dem Pyraeeus in die Stadt, um ſeines belehrenden Umgangs zu genießen. Er war arm, an harte Lebensart gewöhnt, rauhen und ſtörriſchen Sinnes, aber von einem vortrefflichen Charakter. Sokrates ſchätzte ihn, ob er gleich ſeine Lebensart misbilligte. Denn Antiſthenes faßte die moraliſchen Grundſätze jenes in einer ſo ſtrengen Bedeutung, und übte ſie im wirklichen Leben auf eine ſolche Weiſe aus, wie jener ſelbſt ſie nicht verſtanden und ausgeübt haben wollte. Er verwarf die theoretiſche Speculation. Sein Grundſatz war: Nur die Tugend iſt dem Menſchen nothwendig, und ſie ſelbſt iſt zur Glückſeligkeit hinreichend. Das Weſen der Tugend aber beſteht in der möglich größten Unabhängigkeit von der ſinnlichen Natur; in der Entſchlagung aller entbehrlichen Bedürfniſſe, die die Neigungen ewig reizen und nie ſättigen, einen peinlichen den Menſchen aufreibenden Kampf der Neigungen gegen einander erzeugen, und eben dadurch den Menſchen arm und ſeelenkrank machen, was er ſonſt nicht ſeyn würde. Zu entbehren, wonach der große Haufen jagt, Güter der Einbildung, iſt keine Schande. Nur das Böſe iſt ſchändlich. Es iſt ſehr wenig, was die Natur unerlaßlich zum Frohſeyn fordert;

und dieſes Wenige iſt leichter zu gewinnen, als die Menſchen glauben. Dieſe praktiſchen Ideen wandte **Antiſthenes** auf ſeine Art zu leben und zu handeln an. Er eiferte beredt, laut und derbe gegen die Thorheit, Schwelgerey und Laſterhaftigkeit ſeiner Atheniſchen Mitbürger. Das Sittenverderbniß der Athener ſchien ihm ſo groß, daß er glaubte, es ſey ein neuer **Herkules** nöthig, um dieſe Hyder zu bezwingen, und er hieng gerne der Phantaſie nach, drückte ſie auch in ſeinem äuſſern Aufzuge aus, daß er ſelbſt zu jenem Herkules beſtimmt ſey. Durch ſein Beyſpiel bemühte er ſich den Athenern zu zeigen, welch' ein kräftiges Mittel zur Unabhängigkeit, zur Tugend und wahren Glückſeligkeit die Kunſt ſey, nichts von demjenigen zu vermiſſen, was die unverwöhnte und unverderbte menſchliche Natur nicht verlangt. Seine Kleidung war ein Untergewand, ſein Geräthe ein Stab, ein Sack mit den nothdürftigſten Lebensmitteln, und ein Becher zum Waſſerſchöpfen. Er ging beſtändig barfuß, ſchlief auf der bloßen Erde, und ließ Bart und Haupthaar wachſen, weil die Natur ſie dem Menſchen eben ſo wenig umſonſt verliehen haben könne, wie den Pferden die Mähne. Die verfeinerten Athener urtheilten daher vom **Antiſthenes** und ſeinen Nachfolgern: **ſie lebten wie die Hunde**, und hiervon bekamen ſie den Namen der **Cyniker**, eine Ableitung dieſes Namens, die wenigſtens natürlicher und wahrſcheinlicher iſt, als eine andere von **Cynoſarges**, einem Gymnaſium, wo **Antiſthenes** lehrte*). Am berühmteſten wurde die

*) *Xenoph.* Sympoſ. c. 4. *Diog.* Laert. VI, 1 ſq. *Cic.* de nat. Deor. I, 13. *Arrian.* Diſſ. Epict. III, 22. IV, 8. 11. *Lucian.* Cynic. III, 541. ed. Reitz. *Iulian.* Orat. VII.

die cyniſche Parten durch einen ſeiner Schüler, den Diogenes von Sinope. Dieſer beurtheilte nicht nur das philoſophiſche Wiſſen, und die wahre Natur und Beſtimmung des Menſchen, aus demſelben Geſichtspuncte mit ſeinem Lehrer, und eiferte eben ſo freymüthig, und oft noch witziger und ſarkaſtiſcher, als dieſer, gegen die ſittliche Verderbtheit ſeiner Zeitgenoſſen; ſondern er trieb die praktiſche Anwendung ſeiner moraliſchen Grundſätze ſo weit, wie ſie möglicherweiſe getrieben werden konte, und erregte daher auch durch das in ſo hohem Grade Excentriſche ſeiner Lebensart ſo vieles Aufſehn. Die Anekdoten vom Diogenes, von ſeinen Schnurren und Einfällen, ſeinen ſinnreichen Repartieen, ſind ziemlich zahlreich *). Uebrigens war die Partey der Cyniker nie beträchtlich, und ſchon vermöge ihres äußern Verhältniſſes zum Publicum, zumal auſſerhalb Athen, nie in ſonderlichem Anſehn. Unter den wahren und achtungswerthen Cynikern nennt die Geſchichte den Krates aus Theben, der auch ein ſehr geſchmackvoller Schriftſteller war, und ſeine geliebte Freundinn Hipparchia, die dem Cynismus mit großen Aufopferungen huldigten **). Noch mehr aber fanden ſich, vornehmlich in den ſpätern Zeiten Griechenlands, die bloß den Cynismus zur Schau trugen, das Weſen desſelben in die Unverſchämtheit, in den langen Bart, das zerriſſene ſchlechte Gewand und den Bettelſack ſetzten, aber nichts weniger als der Natur gemäß lebten, wie es der Geiſt der cyniſchen Philoſophie mit ſich brachte, und den Namen und die Miene des Cynikers nur benutzten, um deſto ungehinderter ſich der Völlerey, dem niederträchtigen Geize, oder

*) *Diog.* L. VI, 20.

**) *Diog.* L. VI, 24.

oder andern Laſtern zu ergeben, denen eine ſolche Larve am vortheilhafteſten iſt. Solche Cyniker waren es, die Lucian ſo oft ſeine Geiſſel empfinden ließ. Durch ſie wurde auch die cyniſche Partey ſo lächerlich und verächtlich, daß ſie ſich nach und nach ganz verlor.

Ein anderer Zögling des Sokrates war Ariſtippus, aus Cyrene in Lybien, der Stifter der ſogenannten Cyrenaiſchen Partey. Seine Moralphiloſophie hatte, wie die cyniſche, zum Ziele die Glückſeligkeit; aber im Begriffe dieſer Glückſeligkeit, und der Mittel, zu ihr zu gelangen, war ſie der cyniſchen geradehin entgegengeſetzt. Wenn Antiſthenes die Tugend in der Einſchränkung der ſinnlichen Begierden und dem Entbehren beſtehn ließ; ſo fand ſie im Gegentheil Ariſtippus in der harmoniſchen Befriedigung aller Neigungen, und in dem möglichſt dauerhaften Genuſſe des Vergnügens. Nur um dieſe Philoſophie des Vergnügens auszubilden, benutzte er den Unterricht des Sokrates, von dem er entweder in Cyrene, oder als er nach Olympia, um die olympiſchen Spiele zu ſehen, gekommen war, hörte. Dem Charakter nach war er ein edeldenkender, feiner und aufgeklärter Weltmann, deſſen Leben zu ſeiner Moral den beſten Commentar liefert; da es doch durch neuere Unterſuchungen zweifelhaft geworden iſt, ob das Syſtem, was gewöhnlich als das Cyrenaiſche vom Ariſtippus ſelbſt aufgeſtellte angenommen wird, wirklich von ihm, und nicht etwa von ſeinen ſpätern Nachfolgern, vielleicht von dem jüngern Ariſtipp dem Sophiſten, oder dem Theodorus, herrühre *). Die Maxime des Ari-

*) S. Tennemann's Geſchichte der Philoſophie B. II. S. 99. Die von dieſem Gelehrten angeführten

Ariſtipp war, immer ſo zu handeln, daß die gröſzte Summe des Vergnügens gewonnen würde. Er wich daher Allem aus, was ihn nur entfernt mit Schmerzen, Unbehaglichkeit, Läſtigkeit zu bedrohen ſchien. So werth ihm der Reichthum als Mittel des Vergnügens war, ſo betrachtete er ihn als völlig gleichgültig, ſobald dadurch dem Vergnügen, das aus andern Quellen floß, irgend ein Abbruch geſchah; er härmte ſich alſo auch nicht über den Verluſt beträchtlicher Schätze; und ließ ſeine Sclaven koſtbare Gepäcke wegwerfen, deren Fortbringung auf der Reiſe beſchwerlich wurde. Omnis Ariſtippum decuit color, et ſtatus, et res.

Das Charakteriſtiſche der Cyrenaiſchen Moralphiloſophie; man mag ſie nun dem ältern Ariſtipp ſelbſt, oder ſeinen ſpätern Nachfolgern, im Ganzen oder im Einzelnen, beylegen (denn mit Zuverläſſigkeit läßt ſich doch hierüber nicht entſcheiden); lief auf Folgendes hinaus. Nur die ſubjective Empfindung enthält für den Menſchen Wahrheit. Dieſer allein iſt ſich der Menſch wirklich bewußt. Die Gegenſtände auſſer ihm, worauf ſich die Empfindungen beziehn,

Gründe, warum er die Ausbildung des dem erſten Ariſtipp gewöhnlich beygelegten eudämoniſtiſchen Syſtems ihm abzuſprechen, und ſie dem jüngern Ariſtipp und dem Theodorus zuzuſchreiben geneigt iſt, ſcheinen mir nicht ganz bündig zu ſeyn. Es giebt auch ein Wohllüſteln im Philoſophiren, und das konte den ältern Ariſtipp wohl beſtimmen, ſeine Philoſophie des Vergnügens in ein Syſtem zu bringen. Das Syſtem an ſich kann ihm nicht ſonderliche Mühe gemacht haben. Auch lehrte er zuerſt unter den Sokratikern für Geld. Das ſetzt einen wiſſenſchaftlichen Begriff von ſeiner Philoſophie bey ihm voraus. In den citirten Stellen der Alten liegt nicht ausdrücklich, was Hr. T. daraus folgert.

beziehn, und welche die Urſachen dieſer ſind, können nie nach ihrer objectiven Beſchaffenheit von ihm erkannt werden; und er kann folglich auch nicht einſehn, ob ſie wirklich ſo ſind, wie er ſie wahrnimt. Selbſt davon kann ſich niemand vergewiſſern, ob ſeine Empfindung von einerley Gegenſtande dieſelbe ſey, welche Andere haben, wenn gleich gewiſſe Empfindungen von mehr Menſchen mit einem gemeinſchaftlichen Namen belegt werden. Die Empfindungen ſelbſt aber ſind entweder angenehm, oder unangenehm, oder gleichgültig, und da ſich alle Erkentniß auf ſie gründet, ſo ſind ſie auch die einzigen Kriterien deſſen, was für den Menſchen ein Gut, oder ein Uebel, oder ein indifferentes Object iſt. Gleichgültige Empfindungen (Abweſenheit des Vergnügens, wie des Schmerzes) haben gar keinen eigentlichen Werth. Der Zuſtand angenehmer Empfindungen (des Vergnügens) iſt allein ein wünſchenswürdiges Gut; ſo wie der entgegengeſetzte Zuſtand unangenehmer Empfindungen ein Uebel iſt, dem der Menſch zu entgehen ſuchen muß. Hieraus ergab ſich der Moralgrundſatz des Ariſtipp: Suche das Vergnügen, als das wahre Gut, und meide den Schmerz, als das wahre Uebel. Bey der Beurtheilung des Werthes der Dinge aber, in Abſicht auf welche der Menſch handelt, hängt alles von der gegenwärtigen Empfindung ab, die ſie gewähren. Ein genoſſenes Vergnügen hinterläßt eine zu dunkle unbeſtimmte Spur im Gedächtniſſe, um ſehr zu intereſſiren, und eben das gilt von dem Vorgenuſſe eines Vergnügens. Ein verſchwundenes Uebel iſt gleichgültig, und ſich vor einem künftigen fürchten, iſt thöricht. Alſo bloß das gegen=

genwärtige Vergnügen und der gegenwärtige Schmerz ſind es, worauf der Menſch zu achten hat, und die Sittenlehre beſteht in der Klugheit, das Verhältniß der Dinge zum gegenwärtigen Zuſtande richtig zu ſchätzen. Es iſt daher des Weiſen völlig würdig, Vergnügungen jeder Art, und durch Mittel jeder Art nachzuhangen. Aber es iſt ſeiner unwürdig, ſich auch dann nicht von ihnen trennen, und ſich dieſelben nicht verſagen zu können, wenn ſie Schmerzen der Seele oder des Körpers zur unausbleiblichen Begleitung und Folge haben; oder auch einem Schmerze ſich nicht unterziehen zu wollen, wenn er das Mittel zum Vergnügen iſt. Einer vollkomnen Glückſeligkeit iſt der Menſch ſeiner Natur nach gar nicht fähig, der Weiſe ſo wenig wie der Thor; aber ein höheres Maaß von Glückſeligkeit kann der Weiſe genießen, weil er den Werth der Güter beſſer kennt, ſeine Handlungen im Verhältniſſe zu ihnen richtiger zu beurtheilen verſteht, nnd weniger der Einbildung, der Furcht vor der Zukunft, und dem Einfluſſe der Leidenſchaften überhaupt ausſetzt iſt. Einen objectiven moraliſchen Werth und Unwerth von Handlungen leugnete Ariſtipp; die in der bürgerlichen Geſellſchaft darüber herſchenden Begriffe hielt er für conventionell; weil ſie aber einmal conventionell ſeyen, ſo ſchrieb er die Regel vor, ſich nach ihnen zu bequemen, um körperliche Strafe und Schande zu vermeiden; alſo auch die Geſetze des Staats über das Rechtmäßige und Unrechtmäßige zu ehren, wenn gleich von Natur weder ein Recht, noch ein Unrecht exiſtire *).

Von

*) Die claſſiſchen Stellen über den ältern Ariſtipp, und das Cyrenaiſche Moralſyſtem überhaupt ſind: *Xenoph.* Mem.

Von der Geſchichte der Cyrenaiſchen Schule überhaupt ſind nur Bruchſtücke, ohne wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang unter einander ſelbſt, auf uns gekommen. Inzwiſchen ſind dieſe Bruchſtücke inſofern lehrreich, als ſie die Schwächen des eudämoniſtiſchen Moralprincips ſchon ſehr auffallend documentiren. Die merkwürdigſten ſpätern Cyrenaiker ſind Theodorus, Euhemerus, Bion Boryſthenites, Hegeſias und Anniceris. Der erſtere lehrte den ſtrengſten praktiſchen Egoismus, und ſetzte dogmatiſch den Nutzen oder Schaden, welcher durch die Handlungen bewirkt werde, als den einzigen Maaßſtab ihres Werthes oder Unwerthes feſt. Der Weiſe, behauptete er, ſey an ſein Vaterland, keine Geſetze gebunden; die Welt ſey kein Vaterland, und er ſelbſt ſein eigner Geſetzgeber, wie es ſein Vortheil mit ſich bringe. Es gebe von Natur wohl unkluge Handlungen, d. i. ſolche, welche mit Schaden verknüpft ſind; aber keine ſchändliche, keine unrechtmäßige; daher ſeyen Ehebruch und Diebſtahl auch dem Weiſen vergönnt. Der größte Thor ſey der, welcher für Andere, oder für das Vaterland, ſterbe. Mit der Lehre von einer Gottheit, als einer oberſten moraliſchen Weltintelligenz, und vollends mit der griechiſchen Volksreligion, konten ſich freylich ſolche praktiſche Maximen durchaus nicht vertragen. Theodor war frech genug, nicht bloß die Volksreligion zu verlachen und zu verhöhnen, ſon-

Mem. Socr. II, 1. III, 8. *Ariſtot.* Metaph. II, 2. *Cic.* quaeſt. acad. IV, 7. 24. 36. *Diog.* L. II. *Horat.* Epiſt. I, 1. Sermon. II, 3. *Sext.* adv. Math. VI, 53. VII, 190. Hypot. Pyrrh. I, 31. *Athen.* Dipnoſoph. XII, 11. *Lucian.* Vit. auct. I, 552. *Aelian.* V. H. XIV, 6. *Euſeb.* Praep. ev. XIV, 18.

ſondern auch das Daſeyn einer Gottheit überhaupt zu leugnen (weswegen er vorzugsweiſe den Beynamen Atheus erhhielt), und alles, was Tugend genannt wird, für leeren Wahn zu erklären. Er gebrauchte bey dieſem ſeinem Raiſonnement über Götter und Religion alle Künſte der Sophiſtik, die zu ſeiner Zeit nur bekannt und geübt waren. Die Athenienſer verbannten ihn, weil er der Myſterien geſpottet hatte. Euhemerus und Bion ſetzten die Angriffe auf die griechiſchen Volksreligion fort. Die heilige Geſchichte jenes hatte den Zweck darzuthun, daß die Götter der Griechen urſprünglich Regenten, Helden und Geſetzgeber geweſen ſeyen, die entweder aus Dünkel, vielleicht auch aus Politik, ſich göttliche Eigenſchaften angemaßt hätten, oder durch die Bewunderung und Dankbarkeit ihrer Zeitgenoſſen und der Nachwelt zu Göttern erhoben wären. Euhemerus legte hierbey die Erdichtung von einer Inſchrift an einer goldnen Säule im Tempel des Jupiter angeblich auf einer Inſel Panchäa zum Grunde, welche die Abkunft und die Thaten des Uranus, Kronus, Zeus u. w. erzähle *).

Auf ein anderes Extrem, als worauf Theodorus und ſeine beyden Schüler durch ein conſequentes Raiſonnement aus dem Principe der ſinnlichen Glückſeligkeit geführt waren, verfiel Hegeſias, ein Mann

*) *Diog.* L. II, 97. *Cic.* de nat. Deor. I, 23. Quaeſt. Tuſc. I, 43. V, 40. *Sext.* adv. Matth. IX, 51. Ueber den Euhemerus u. Bion S. *Diog.* IV, 64. *Plutarch.* de ſera num. vind. VIII, 168. ed. Reiske. Vergl. die Abhandlungen von Fourmont, Sevin und Foucher über die *ιερα αναγραφη* des Euhemerus in den Mem. de l'acad. des inſcr. T. VIII. XV. XXXIV. und in Hißmann's Magazine für die Philoſophie und ihre Geſchichte B. I. II. III.

Mann von melancholiſchem Temperamente, der in der Welt nur das Elend ſah, und für die Freuden des Lebens keinen Blick zu haben ſchien. Auch ihm war das ſinnliche Vergnügen das höchſte Gut, und der Egoismus das Princip der Moral; darin ſtimte er mit den ältern Cyrenaikern überein; alleiu er verzweifelte daran, daß der Menſch je das höchſte Gut erreichen könne; oder vielmehr er fühlte die Kümmerlichkeit und Unſicherheit des höchſten Gutes, das die Cyrenaiſche Schule annahm, wegen der zahlloſen Leiden, denen Körper und Seele unterworfen ſeyen, und wegen der Ungewißheit der Zukunft, die dem Leidenden keinen Troſt gewähren möge. Daher erklärte er das Leben für eine durchaus gleichgültige Sache, indem der Weiſe mehr danach zu ſtreben habe, wie er dem Schmerze und Misvergnügen entgehe, als daß er auf wirklichen Genuß von Freuden rechnen könne. Der Tod ſey deßwegen dem Leben vorzuziehn. Hegeſias ſchrieb ein Buch über die Widerwärtigkeiten des Lebens (Αποκαρτερων), worin er den Selbſtmord mit ſo vieler Wärme und ſo ſcheinbaren Gründen anpries, daß mehrere ſeiner Zuhörer dadurch bewogen wurden, auf die Glückſeligkeit für immer Verzicht zu thun, und ſich das Leben zu nehmen; ſo daß einer der Ptolemäer (denn Hegeſias lehrte zu Alexandria *)), ihm das Lehren verbot. Um Extremen der Art auszuweichen, bemühte ſich dagegen Anniceris, den Cyrenaiſchen Begriff

*) Zu Alexandria hatten die Cyrenaiſchen Philoſophen ihren Hauptſitz durch die Begünſtigung der Ptolemäer. Auch Anniceris lehrte vermuthlich daſelbſt. Von den Megarikern hielten ſich Stilpo und Diodorus Kronus auch eine Zeitlang am Hofe der Ptolemäer auf. Ueber Hegeſias S. *Diog.* L. II, 94. *Cic.* Quaeſt. Tuſc. I, 34.

Begriff des höchſten Gutes mit dem Vernunftbegriffe der Pflicht, wie er ſich im Bewußtſeyn ankündigt, zu vereinigen; und gerieth dadurch in einen Widerſtreit, den er entweder ſelbſt nicht bemerkte, oder doch nicht zu heben wußte. Er ſtellte zwar auch das Vergnügen als den oberſten Endzweck der Sittlichkeit auf; aber er behauptete zugleich Pflichten, deren Erfüllung eher Beſchwerden und Selbſtverleugnung koſtet, als daß ſie unmittelbares Vergnügen gewähren ſollte. So ſprach er der Freundſchaft den Werth ab, ſobald ihr Genuß aufhört mit angenehmen Empfindungen verknüpft zu ſeyn; demungeachtet forderte er von dem Weiſen, daß er auch um einer ſolchen Freundſchaft willen, die kein Vergnügen mehr bringe, Aufopferungen und Mühſeligkeiten gerne übernehme. So nahm er auch Pflichten gegen das Vaterland, gegen die Eltern, an, ohne Hinſicht auf den gegenwärtigen Vortheil, der etwa davon noch einzuerndten ſey. Man bemerkt, daß Anniceris das Einſeitige und Nichtgenugthuende der Cyrenaiſchen Moral erkannte, und daß er deswegen den Grundſatz milderte, von welchem ſie ausging. Es ſchwebte ihm dunkel vor, daß ſinnliche Glückſeligkeit den Begriff des höchſten Guts nicht erſchöpfe; daß eine Handlung, welche bloß Glückſeligkeit zum Ziele habe, darum nicht tugendhaft ſey; daß bey dem Glückſeligkeitsſyſteme manche Handlungen, welche die gemeine praktiſche Menſchenvernunft unwiderſprechlich für edel erklärt, als gleichgültig, und oft ſogar als unweiſe, erſcheinen. Auf der andern Seite aber ſchien es ihm auch einleuchtend, daß dem Menſchen in praktiſcher Beziehung nichts wichtiger ſey, als das Vergnügen. Er blieb deswegen bey dieſem, als dem oberſten Gute, ſtehn,

und

und verknüpfte nur noch damit eine unbeſtimte moraliſche Vollkommenheit, nach welcher der Menſch bey ſeinen Handlungen eben ſowohl, wie nach dem Vergnügen, zu ſtreben habe. Eine deutliche und befriedigende Auskunft konte er ſich hierüber ſelbſt nicht verſchaffen. Man kann nicht ſagen, daß Anniceris das Cyrenaiſche Moralſyſtem verbeſſert habe: dieſes ſelbſt entſtellte er durch ſeine Inconſequenz; indeſſen beweiſt eben dieſe Inconſequenz, daß er die Mängel desſelben entdeckte. Er würde dieſen Mängeln abgeholfen haben, wenn er das Sittengeſetz der Vernunft in ſeiner Reinigkeit und mit der erforderlichen Beſtimtheit, und den Begriff des höchſten Gutes, und das Verhältniß der beyden Beſtandſtücke desſelben zu einander, der ſittlichen Vollkommenheit und der Glückſeligkeit, richtig gedacht hätte. Mit dem Hegeſias und Anniceris hörte die Partey der Cyrenaiker dem Namen nach auf, obwohl ihre Grundſätze und ihre Art zu philoſophiren nicht mit ihnen ausſtarben. Jedoch wurden auch dieſe ſehr bald, zumal bey den Römern und in den ſpätern Zeiten Griechenlands, mit dem Epikuriſchen Eudämonismus verſchmolzen, da es nur eine feinere Nuance iſt, welche beyde von einander ſcheidet *).

Wegen der nahen Verwandtſchaft, worin das Epikuriſche Syſtem mit dem Cyrenaiſchen ſteht, dürfte es wohl zur Erleichterung der Ueberſicht der griechiſchen Philoſophie überhaupt am zweckmäßigſten ſeyn, die Darſtellung jenes ſich unmittelbar an dieſes anſchließen zu laſſen, und weiterhin auch das Stoiſche wiederum dem Epikuriſchen gegen über zu ſtellen, ſofern jenes dieſem gerade entgegengeſetzt war, obgleich

*) *Diog.* L. II, 96.

obgleich ſowohl Epikur als Zeno, der erſte Philoſoph der Stoa, weit jünger als Plato und Pyrrho waren, und ihre Syſteme der chronologiſchen Ordnung gemäß erſt nach der Geſchichte der Platoniſchen Philoſophie und des ältern Pyrrhonismus folgen müßten. Nachher können denn die ebenfalls mit einander ſtreitenden dogmatiſchen Syſteme des Plato und Ariſtoteles entwickelt werden, und zuletzt die Vorſtellungsarten der Pyrrhonier und Akademiker.

Die Cyrenaiker hatten die Philoſophie faſt bloß auf den praktiſchen Theil eingeſchränkt, und betrachteten die Dialektik und Phyſik als überflüſſig, und ſelbſt als unmöglich, ſofern dabey von objectiver Gültigkeit der Erkentniß die Rede ſey. Epikur hatte von der Möglichkeit und Gültigkeit, ſowie von dem Werthe der theoretiſchen Philoſophie, eine andere Meynung. Er glaubte durch ſie, ſelbſt die praktiſche Philoſophie zu gründen und anwendbar zu machen.

Epikur war in einem kleinem Flecken Attica's, Gargettus, von ſehr armen Eltern (Ol. CIII, 9) gebohren. Er bildete ſich zwar überhaupt durch den Umgang mit den damals in Athen blühenden philoſophiſchen Schulen aus; aber ſeine Art zu philoſophiren bekam ihre vornehmſte Richtung durch das Studium eines Werkes des Demokrit, und ihre Eigenthümlichkeit durch die Verbindung, die er zwiſchen dem theoretiſchen atomiſtiſchen Syſteme und den Moralgrundſätzen der Cyrenaiker ſtiftete. Beyde wurden auch von ihm ungleich weiter ausgebildet und fruchtbarer benutzt, als von ihren Urhebern ſelbſt geſchehen war. Epikur ſchied die Philoſophie in ihre drey Hauptheile, die Logik, die Phyſik, und die Ethik, denen er zum gemeinſchaftlichen Principe die ſinnliche

Erfahrung gab. Die logiſchen Kriterien der Wahrheit ſtellte er in einer Schrift unter dem Titel Κανων auf, von welcher ſich noch einige Notizen erhalten haben, und der auch die Logik den Namen Kanonik verdankt. Nach ihm hat die Empfindung (αιϑησις) allein Evidenz (εναργειαν), und ſie iſt die einzige Quelle der Wahrheit. Zu der Empfindung und ihrer Beſchaffenheit liegt der Grund in dem Objecte, welches auf die Sinne einwirkt; den Sinnen aber komt nur eine beſtimte Fähigkeit des Aufnehmens der Eindrücke zu. Epikur ſchloß dieſes daraus, daß die Empfindungen entweder angenehm oder unangenehm ſeyen; daß die Objecte der angenehmen ſowohl als der unangenehmen Empfindungen ſich immer in dieſer Wirkung gleich blieben; und daß folglich in ihnen ſelbſt die Urſache dieſer verſchiedenen Senſationen liegen müſſe. Er ging ſo weit, zu behaupten, daß ſelbſt die Abweichungen der Empfindungen desſelben Gegenſtandes, wenn er in verſchiedenem Verhältniſſe zu den Sinnesorganen wahrgenommen werde, von dem Gegenſtande herrühren. Von dieſem ſondern ſich Bilder (ειδωλα, ſimulacra) ab, welche in die Sinne eindringen, und die Empfindungen der Gegenſtände, die objectiven Sinnesvorſtellungen (φαντασιας), erwecken. So wie die Bilder aber zur Sinnlichkeit gelangen, ſo ſind ſie wirklich. Eben der Gegenſtand ſcheint in der Nähe anders zu ſeyn, als wie in der Ferne; in Beziehung auf die Empfindung davon iſt er es wirklich; denn das Bild von ihm, wenn es einen kurzen Raum zum Sinnesorgane zu durchlaufen hat, wird weniger abgeändert, als wenn es einen längern durchlaufen muß. Allemal aber beſtimmt das Bild des Objects ſelbſt die Vorſtellung, und folglich ſind alle

ſinnliche Vorſtellungen wahr, weil ſie jederzeit das wirkliche objective Bild des Gegenſtandes ausdrücken.

Von dem Eindrucke, welchen der Gegenſtand auf die Sinne macht, bleibt im Gemüthe eine Spur zurück, die zur Wiedererkennung desſelben Gegenſtandes, wenn er abermals den Sinnen vorkomt, oder eines ähnlichen Gegenſtandes als eines ähnlichen, und zur Vergleichung und Unterſcheidung überhaupt, dient. Dieß iſt die ſogenannte Epikuriſche Anticipation der Wahrnehmung (προληψις), die nicht mit dem Kantiſchen reinen Verſtandesgrundſatze der Anticipation der Wahrnehmung, nach welchem der Verſtand a priori für jede Wahrnehmung eines Gegenſtandes einen Grad voraus ſetzt, zu verwechſeln iſt, obgleich Kant ſelbſt ſie damit verwechſelt hat. Die Anticipation des Epikur iſt nichts weniger als a priori; ſie hat, wie alle übrige Erkentniß, ihren Urſprung in der ſinnlichen Erfahrung; wenn ſie aber einmal ſtatt gefunden hat, ſo geht ſie vor beſtimmten mit ihrem Inhalte gleichen oder ähnlichen Erfahrungen her, und iſt das Mittel, dieſe auf Begriffe zu bringen, welche Begriffe nach dem Epikur ohne ſie nicht möglich ſeyn würden. Indem ich mir zum erſten male ein gewiſſes Thier vorſtelle, bleibt von dem ſinnlichen Eindrucke, den das Thier macht, eine Spur, gleichſam ein Typus, im Gemüthe. Nun ſehe ich hernach dasſelbe Thier wieder, ſo beziehe ich dieſen Eindruck auf jenen ſchon im Gemüthe vorhandenen Typus, und ſage nun gleich: Es iſt dieß Thier. Jener Typus und die Beziehung des neuen Eindrucks auf denſelben iſt die Anticipation der Wahrnehmung, die Epikur meynt. Vermöge der Anticipation kann ich auch Gleichheit, Aehnlichkeit und Verſchiedenheit der Objecte mit den zuerſt vorgeſtellten beſtimmen.

Geſetzt

Geſetzt ich habe die Anticipation von einem Menſchen, ſo kann ich durch ſie und in Beziehung auf ſie beſtimmen, was ein Rieſe und was Pygmaeen ſind. Auch können durch die Anticipation Vorſtellungen verſchiedener Gegenſtände combinirt werden; ich kann die Idee eines Centauren bilden; inſofern wird ſie das Vehikel der Begriffe.

Aus den obigen Vorausſetzungen leitete Epikur die Regeln für die Prüfung der Wahrheit der Urtheile oder Meynungen von den Gegenſtänden her. Dieſe Urtheile (δοξαι) können wahr oder falſch ſeyn. Sie ſind wahr, a) wenn die Evidenz der Empfindung ſie beſtätigt (δι'επιμαρτυρησεως); alsdenn gewinnen ſie uns Ueberzeugung ab, oder werden von uns als wahr eingeſehen (καταληψις δι' εναργειας); oder b) wenn die Evidenz der Empfindung ihnen nicht widerſpricht, ob ſie gleich dieſelben nicht in der That beſtätigt (ουκ αντιμαρτυρησις). Hierher gehören Sätze, die aus evidenten abgeleitet werden, aber durch ſich ſelbſt nicht evident ſind. Hingegen ſind die Urtheile falſch, wenn die Evidenz der Empfindung ihnen widerſpricht (αντιμαρτυρησις *).

Das Einſeitige dieſer Kanonik des Epikur, und das Unſichere derſelben, iſt offenbar. Aller Sinnentrug wurde dabey geleugnet, und doch war der Unterſchied zwiſchen ſubjectiver und objectiver Wahrheit nicht hinlänglich aufgeklärt. Die Möglichkeit des Irrthums war allein auf die Vernunft zurückgeführt, ungeachtet dieſe zugleich die Richterinn des Wahren ſeyn ſollte. Die eigentliche Quelle

*) *Lucret.* de rer. nat. IV, 480 ſq. *Diog.* L. X, 31. *Sext.* adv. Math. VII, 203. VIII, 9.

Quelle des Irrthums, die in dem Verhältniſſe der Sinnlichkeit und der Phantaſie zum Verſtande und zur Vernunft zu ſuchen iſt, war demnach gänzlich verfehlt.

In der Phyſik bekannte ſich Epikur zum Syſteme des Demokrit, aber er ſuchte es noch mehr zu begründen und aufzuhellen, ſo wie die einzelnen Naturerſcheinungen nach demſelben zu erklären. Er nahm, wie Demokrit, einen leeren Raum, und in demſelben Atomen, einfache Grundkörperchen, an. Den leeren Raum folgerte er aus der Wirklichkeit der Bewegung, die er als unmittelbare Thatſache der Erfahrung geradehin anerkannte, und die ohne die Vorausſetzung jenes unmöglich ſeyn würde. Er legte dem Raume Unendlichkeit bey, weil, wenn man eine Grenze deſſelben ſetzen wolle, ein an dieſer abgeſchoſſener Pfeil doch vorwärts fliegen, und eben dadurch den fortgeſetzten leeren Raum beweiſen würde; oder, falls er nicht vorwärts flöge, daraus erhelle, daß ihm etwas Solides im Wege ſtehe, welches denn doch abermals in einem Raume ſich befinden müſſe. Die Exiſtenz der Atomen ließ er auf dem Grundſatze beruhen: Aus Nichts wird Nichts. Aber er begnügte ſich nicht, dieſen Grundſatz als durch ſich ſelbſt evident aufzuſtellen; ſondern er deducirte ihn förmlich aus Erfahrungsgründen, als ob er für ſich nicht evident ſey. Die vorhandenen Naturdinge, argumentirte er, entſtehen aus andern Dingen; die verſchiedenen Arten der Pflanzen und Bäume keimen aus verſchiedenen Arten von Samen hervor; ihre Blüthe und Reife fällt in gewiſſe beſtimmte Jahrszeiten, und dauert eine gewiſſe Periode; die Dinge erreichen ein gewiſſes Maaß der Gröſſe, über welches ſie nicht hinausgehn. Alles dieſes könte nicht

ſeyn,

ſeyn, wenn Etwas aus Nichts zu entſtehn vermöchte; denn da würde aus Allem Alles werden können, ohne Samen, ohne Regel, zu jeder Zeit. So wie die Atomen nicht aus Nichts entſtehn können, können ſie auch nicht in das Nichts übergehn; denn in dieſem Falle würde bald alles Vorhandene in's Nichts verſchwinden; wogegen doch die Erfahrung zeigt, daß das Daſeyende immer ſein Daſeyn behauptet. Die Ewigkeit der Atomen übertrug Epikur indeſſen, ſo wenig wie Demokrit, auf die Welt in ihrer gegenwärtigen Form. Dieſe muß einen Anfang gehabt haben, weil alle Körper in Anſehung ihrer zuſammengeſetzten Natur der Auflöſung, der Vergänglichkeit, unterworfen ſind, und folglich das Weltall nicht ewig ſo geweſen ſeyn kann, wie es dermalen iſt. Epikur berief ſich auch auf die Jugend der menſchlichen Künſte und Wiſſenſchaften, auf das geringe Alter der Geſchichte, die auf eine Periode hindeuteten, in welcher die gegenwärtige Welt begann. So läßt die vergängliche Beſchaffenheit der Körper auch ein künftiges Ende der Welt erwarten*).

Die Welt iſt alſo nach dem Syſteme des Epikur, wie dem des Leucipp und Demokrit, ein Werk des blinden Zufalls. Sie ging aus der ewigen Bewegung der Atomen im leeren Raume hervor, nachdem unzähligemal mislungene zweck- und regelloſe Formen der Dinge ſich gebildet hatten, welche ſich keine längere Zeit hindurch erhalten konten. Epikur räumte den Atomen natürliche Schwere ein, und ſetzte in dieſelbe die Urſache der Bewegung. Er dachte nicht nur an die Schwierigkeit nicht, daß es

*) *Lucret.* de rer. nat. lib. I und V. *Cic.* de nat. Deor. I, 27. *Diog.* L. X, 30.

es im unendlichen Leeren kein Unten und Oben giebt; ſondern er behauptete auch noch eine Direction der Bewegung der Atomen, die ſich mit der Eigenſchaft der Schwere, und dem durch dieſelbe beſtimmten Geſetze des Fallens, gar nicht vereinbaren läßt. Die Atomen fielen nicht in perpendicularer Richtung; denn da würde keine Mannigfaltigkeit der Zuſammenſetzung, und überhaupt keine Zuſammenſetzung derſelben, möglich geweſen ſeyn, weil die Atomen, indem ſie mit gleicher Geſchwindigkeit fallen, einander nie einholen können; und überdem wäre hiervon der unbedingteſte Fatalismus die nothwendige Folge geweſen, welchen Epikur gleichwohl wegen des Bewußtſeyns der Freyheit nicht anerkennen wollte. Er ließ alſo die Atomen vermöge eines innern Triebes in verſchiedenen ſchiefen Richtungen fallen, und ſo dieſelben eine Ewigkeit hindurch ſich zuſammenfügen und trennen, bis ſie ein Ohngefähr zu einer der Fortdauer fähigen Welt verband. Aus der verſchiedenen Art der Verbindung der Atomen entſprangen denn auch Beſchaffenheiten der Dinge, die nicht in dem Weſen der Atomen ſelbſt gegründet waren. Die Möglichkeit des ſchöpferiſchen Ohngefährs bewies Epikur auch aus Beobachtungen, die ſich bey der Erzeugung der Naturdinge machen ließen, deren Benutzung man aber nur mit ſeiner Unkunde der Naturlehre und Naturgeſchichte entſchuldigen kann. Er bemerkte, daß Pflanzen zufällig aus der Erde hervorkeimten, ohne geſäet zu ſeyn; daß nach einem Regen ſich im Schlamme Gewürme aller Art erzeugten, oder durch die Sonnenwärme entſtänden; alles dieſes nahm er für Product des Ohngefährs an. Im Pflanzen- und Thierreiche finden ſich Misgeburten, und dieſe mögen in unendlicher Zahl entſtanden ſeyn, bevor

bevor ſich ſolche Geſchöpfe formten, die in ihrem Daſeyn fortwähren, und ſich durch Begattung fortpflanzen konten. Auch das Menſchengeſchlecht war anfangs roh und ganz thieriſch, ohne Sprache, ohne Kunſt und Wiſſenſchaft. Der Zufall lehrte dasſelbe eines nach dem andern entdecken, und zu ſeiner größern Vollkommenheit und Glückſeligkeit anwenden *).

Das Daſeyn der Gottheit, als einer oberſten moraliſchen Intelligenz, und Schöpfers und Regierers der Welt, leugnete Epikur. Wäre eine ſolche Gottheit vorhanden, ſchloß er, ſo müßte ſie durch ſich ſelbſt das vollkommenſte und seligſte Weſen ſeyn. Dann kann ſie aber keinen zureichenden Grund gehabt haben, eine Welt in's Daſeyn zu rufen; die Beſchäftigung damit würde ihre Seligkeit unterbrechen; oder, wenn dieſe durch dieſelbe erhöht wurde, ſo mußte ſie die Welt von Ewigkeit her ſchaffen, und gleichwohl hat die Welt einen Anfang. Ferner die Welt iſt, wie der Raum, unendlich und unermeßlich; es überſteigt alles Begreifliche, daß Ein Weſen, welches doch von der Welt noch verſchieden ſeyn ſoll, ſie hervorbrachte. Und ein gütiges Weſen könte der Schöpfer der Welt, die wir wahrnehmen, doch nicht geweſen ſeyn. Er hätte, als ſolches, das viele Unbrauchbare und Zweckloſe in der Welt, die Schaar von Uebeln, die den Menſchen beſtürmen, und denen er ſchon durch ſeine Natur ſo ausgeſetzt iſt, daß er ihnen gar nicht entgehn kann, vermeiden müſſen. Endlich die weiſen Zwecke, welche die Sokratiker in den Naturdingen anzutreffen vermeynten, und aus denen ſie einen höchſtweiſen Urheber derſelben folgerten, ſah Epikur für den Dingen

*) *Lucret.* lib. II.

gen angedichtet an. Er erkannte ſehr wohl, welch' ein furchtbarer Gegner die Teleologie ſeinem Syſteme ſey, wie denn auch die neuern Naturaliſten immer ihr entgegenarbeiteten. Er ſah ſich gezwungen, die Folge einzugeſtehn, daß bey vorausgeſetzter Realität der Teleologie ſein Naturalismus als Erklärungsgrund der Sinnenwelt nicht ausreiche. Deßwegen leugnete er gleich unmittelbar die Vorausſetzung, und gab den Zweckbegriff für ein Hirngeſpinſt aus, für einen Begriff, der ſich objectiv aus der Natur nicht rechtfertigen laſſe, weil er in keinem Naturdinge an ſich ſelbſt erkennbar ſey. Das Auge ſey nicht zum Sehen, das Ohr nicht zum Hören, die Füße nicht zum Gehen, die Zunge nicht zum Reden, abſichtlich gemacht und eingerichtet; lediglich eben dem Ohngefähre, von welchem das Weltall herrühre, ſey der ſcheinbar zweckmäßige Mechanismus des Gebrauchs jener Organe und Gliedmaßen zuzuſchreiben. Die objective Realität der Zweckmäßigkeit zu leugnen, hatte Epikur allerdings Grund; ſie ließ ſich wirklich nicht darthun. Allein auf der andern Seite war es auch verſtändigen Männern, wie die Sokratiker, und nachher die Platoniker, Stoiker u. a., nicht zu verdenken, daß ſie jene Verurtheilung des Zweckbegriffs für nicht mehr und nicht weniger als einen Machtſpruch aufnahmen, und einen Begriff, der ſich ihnen, gar nicht als bloßes Phantom, aufdrang, den das ſorgfältigere Studium der Natur immer mehr entwickelte, verdeutlichte und erweiterte, nicht deßwegen für erdichtet hielten, weil ſich ſein Object nicht mit Händen greifen, oder riechen und ſchmecken ließ. Wir ſehen jetzt nach der Kantiſchen Kritik der Urtheilskraft ein, woher der Antagonism in Anſehung der teleologiſchen Realität rührte, der

ſich

ſich auch bis auf die neuere Philoſophie fortgepflanzt hat. Er war inzwiſchen die Urſache, daß das Atomenſyſtem ſich ſtets neben dem Theismus behaupten konte, und durch alle aus der Teleologie entlehnte Gründe nicht verdrängt wurde.

Ungeachtet aber Epikur eine einzige, verſtändige, ſchaffende und waltende Gottheit nicht annahm, ſo gab er doch das Daſeyn von Göttern zu, welche durch ihre vollkomnere Natur über die Menſchheit erhaben wären; deßwegen auch von den Menſchen verehrt werden müßten; wiewohl ſie in ſeliger Unthätigkeit lebten, und ſich um die Menſchen gar nicht bekümmerten. Er ließ dieſe Götter, wie alle übrigen Dinge, ebenfalls aus den Atomen entſtehn; nur aus Atomen feinerer Natur, ſo daß ſie vermöge des edlern Grundſtoffes ſich von andern Weſen unterſchieden und nicht Leiden unterworfen waren, wie dieſe. Die Götter haben menſchenähnliche Geſtalt. Ihr Körper iſt ein Quaſikörper; ihr Fleiſch ein Quaſifleiſch; ihr Blut ein Quaſiblut. Sie wohnen in den Zwiſchenräumen der Himmelskörper (intermundiis), wo ſie die Unbequemlichkeiten der rauhen Jahrszeit, der Witterung, gar nicht empfinden, wo der Himmel ſtets rein und ungetrübt iſt, und alle Gegenſtände des Vergnügens ſich ihnen zum Genuſſe darbieten, ohne daß dieſer Genuß jemals durch irgend eine Unbehaglichkeit oder Läſtigkeit unterbrochen würde. Was Epikur von den Göttern lehrte, folgerte er aus dem allgemeinen Glauben der Menſchheit, der, weil er allgemein ſey, auch wahr ſeyn müſſe. Alle Menſchen haben Ideen von göttlichen Weſen, halten ſie für die oberſten vortrefflichſten Naturen, und räumen ihnen Seligkeit und Unſterblichkeit ein. Dieſe Vorſtellungen können nicht bloß erträumt ſeyn, ſondern

dern müſſen in der Vernunft liegen. Wie wenig Gültigkeit dieſe Gründe haben, auf welche ſich Epikur berief, hat ſchon Cicero umſtändlich auseinander geſetzt *).

Auch über die Subſtanz der Seele hat Epikur philoſophirt, und ſeine Meynungen von derſelben ſind um ſo mehr einer Erwähnung werth, da er den Materialism zwar nicht zuerſt dogmatiſch gelehrt, aber doch mehr als ſeine Vorgänger und Zeitgenoſſen Gründe für denſelben aufgeſucht hat. Er unterſchied als beſondere Seelenkräfte das Vermögen der Empfindung und Selbſtthätigkeit (anima), und das Denkvermögen (animus), die zwar in Einer Subſtanz enthalten, aber doch ihrer Qualität und ihren Wirkungen nach nicht einartig ſeyen. Die Denkkraft hat ihren Sitz in der Bruſt, wo auch die Triebe und Leidenſchaften ihren Quell haben; ſie beſteht aus den feinſten, rundeſten, glatteſten und beweglichſten Atomen; daher die Schnelligkeit und leichte Veränderlichkeit des Ideenganges. Das Empfindungsvermögen hingegen iſt im ganzen Körper verbreitet; es iſt, wie die Elemente, welche von ihm wahrgenommen werden, aus gröbern Atomen gebildet. Urſprünglich haben die Atomen weder die Fähigkeit zu empfinden, noch die Fähigkeit zu denken; beyde Fähigkeiten ſind erſt Reſultate der Zuſammenſetzung. Daß die Zuſammenſetzung von Atomen gewiſſer Art ſolche Reſultate haben könne, iſt eben ſo erklärlich, als wie aus lebloſem Schlamme lebende Geſchöpfe werden, wie die lebloſe Nahrung in

*) *Lucret.* III, 18. V, 147. *Cic.* de nat. D. I, 16. — *Plutarchus* de eo, quod non ſuauiter viui poſſit ſecundum Epicurum T. II. p. 1102.

in empfindende Theile des thieriſchen und menſchlichen Körpers ſich verwandeln mag. Obgleich das Seelenweſen feiner iſt, als der Körperſtoff, ſo iſt es doch materiell, wie dieſer; es iſt mit dieſem entſtanden; hat nicht präexiſtirt, und wird auch nach dem Tode des Körpers nicht fortdauern. Epikur unterſtützte dieſe Behauptung mit Erfahrungen, die von den neuern Materialiſten häufig wiederholt und weiter ausgeführt ſind, ſo wenig ſie beweiſen, was durch ſie bewieſen werden ſoll. Die Seele bewege den Körper, folglich muß ſie ihn berühren, und ſelbſt körperliche Natur ſeyn; das Wachsthum und die Abnahme der Seelenkräfte verhalten ſich, wie das Wachsthum und die Abnahme des Körpers; was den Körper ſtärke oder ſchwäche, ſtärke oder ſchwäche auch die Seele; werde die Organiſation des Körpers zerrüttet, hemme dieſes auch das Spiel der Empfindungen und Gedanken; ſo wie ſie demnach mit dem Körper dasſelbe Grundweſen habe, ſo ſey ſie auch mit ihm von einerley Geſetzen der Auflöſung abhängig. Daß die Seele unſterblich ſeyn ſolle, fand Epikur auch darum unglaublich, weil die Vereinigung zweyer ſo entgegengeſetzter Subſtanzen, einer ſterblichen wie der Körper, und einer unſterblichen wie die Seele, und ihre gegenſeitige Einwirkung, ihm in dieſem Falle unbegreiflich ſchienen: ein Stein des Anſtoßes auch für die neuern Philoſophen bey dem ſcharfen Gegenſatze, den dieſe zwiſchen Geiſt und Körper machen *).

Mit der Kanonik und der Theorie von der Seele hieng die Moral des Epikur enge zuſammen. Die Empfindung drückt allein das Wahre aus,

*) *Lucret.* lib. III. *Diog.* L. X, 63 ſq.

aus, und ſie iſt auch allein das Kriterium des Werthes der Dinge für den Menſchen, nach welchem ſich das praktiſche Intereſſe richtet. Das Vergnügen, welches die Empfindung gewährt, iſt das höchſte Gut, und der Schmerz iſt das höchſte Uebel. Dinge, die weder mit Vergnügen, noch mit Schmerze, für die Empfindung verknüpft ſind, ſind gleichgültig. Epikur ſtellte alſo einen Grundſatz der Moral auf, der wenig oder gar nicht von dem Cyrenaiſchen abwich: Handle ſo, daß das Vergnügen immer dein oberſter Zweck iſt. Zur richtigen Anwendung dieſes Grundſatzes iſt Einſicht in das Verhältniß der Dinge zum gegenwärtigen und künftigen Zuſtande des Menſchen erforderlich. Daher iſt die Moral eine empiriſche Klugheitslehre, um die Dinge, ſofern ſie Güter oder Uebel ſind, richtig zu ſchätzen und das Handeln danach zu beſtimmen. Epikur begünſtigte die Wohlluſt nicht ſchlechthin, ſondern nur, inſoweit ſie einen angenehmen Sinnengenuß verſchafft, der weder durch ſich ſelbſt, noch durch ſeine Folgen vergällt wird; und da die Erfahrung lehrt, daß eine ſolche Wohlluſt nur die Tochter des mäßigen Gebrauchs der Sinnengüter iſt, ſo war er ſelbſt ein Lehrer weiſer Mäßigkeit. Er hieß dem Vergnügen entſagen, wenn es entweder mit Schmerze unmittelbar verbunden iſt, oder dieſen unvermeidlich nach ſich zieht, oder uns eines höhern Vergnügens beraubt, deſſen wir ſonſt theilhaft werden könten. Er empfahl auch Arbeitſamkeit, Wohlwollen und Treue gegen unſere Mitmenſchen und den Staat, Beherſchung der Triebe, Affecten und Leidenſchaften, als Tugenden, weil ſie Mittel ſeyen, uns ungetrübte Freuden zuzuführen, und vor unangenehmen und peinlichen Zuſtänden zu

ver

verwahren. Eben ſo wenig verabſcheute Epikur den Schmerz unbedingt. Er betrachtete ihn zwar immer als ein Uebel; aber er gebot, ihn ruhig und ſtandhaft zu ertragen, wenn keine Vorſicht und Klugheit ihm abhelfen könne; und ihm alsdann gar nicht auszuweichen, ſollte dies auch in der Willkühr ſtehen, wo er diene, uns vor künftigen Schmerzen zu ſichern, oder ein Vergnügen vorzubereiten. Epikur ſelbſt erläuterte durch ſein Leben den Sinn ſeiner moraliſchen Maximen, und der gute Ruf dieſes Philoſophen, ſo wie der wahre Werth ſeiner Lehre, ſind oft unverdient geſchmälert worden. Er lebte höchſt frugal in einem kleinen Garten zu Athen, und ſcheint überhaupt ein Mann von einem ruhigen, ſanften und genügſamen Charakter geweſen zu ſeyn. Vor ſeinem Tode hatte er heftige Steinſchmerzen; aber die Alten rühmen die eines Weiſen würdige Gelaſſenheit, mit welcher er ſie erduldete *).

Epikur iſt auch als Vertheidiger der gleichgültigen Freyheit (des Indeterminism), und als Gegner eines nothwendig beſtimmenden Schickſals (des Determinism), in der Geſchichte der Philoſophie merkwürdig. Er mußte wohl das Daſeyn eines Fatum's leugnen, wenn er nicht ſein Syſtem des Zufalls ſelbſt umſtoßen wollte. Auch fand er vielleicht in dem menſchlichen Bewußtſeyn der Freyheit ein unwiderlegliches Argument für dieſelbe, und dieſes verleitete ihn, zu weit zu gehn, und, da er die Seele aus Atomen entſtehn ließ, die Atomen überhaupt zu Automaten zu erheben. Seine Gegner ſetzten ihm ein Raiſonnement entgegen, das er nur durch einen Machtſpruch abzulehnen wußte. Es war folgendes: Etwas iſt entweder wahr oder falſch;

*) Cic. de fin. bon. et malor.

falſch; mithin iſt es auch der Satz: Epikur wird morgen noch leben; alſo lebt oder ſtirbt Epikur morgen nothwendig; hier iſt demnach Determinismus. Epikur fühlte ſich ſo in die Enge getrieben, daß er den Ausweg der Verzweiflung ergriff, und geradezu die Richtigkeit des Satzes vom Widerſpruche leugnete, wodurch er ſich aber dem verachtenden Hohne ſeiner Gegner Preis gab. Er verſah es darin, daß er die Freyheit, deren er ſelbſt ſich bewußt war, auch der Natur beylegte, die Naturnothwendigkeit aufhob, und ein zuſammenſetzendes Ohngefähr zum Regenten des Weltalls annahm. Die Freyheit der Natur ward durch ſeine Gegner in der That widerlegt, und da er den Menſchen als Naturding nicht von dem Menſchen als Intelligenz unterſchied, auch nach ſeinen metaphyſiſchen Principien nicht unterſcheiden konte, ſondern den Menſchen bloß als Naturding dachte, ſo hatten ſeine Gegner über ihn gewonnen *).

Die ſpätern Epikureer haben ſehr viel zur Ausbreitung, auch zur Entſtellung, aber wenig zur Berichtigung und Vervollkomnung des Syſtems ihres Lehrers beygetragen. Den theoretiſchen Theil deſſelben ſuchten ſie nur noch mehr zu beſtätigen und auszuſchmücken, wie Lucretius, und dabey verloren ſie ſich oft in Lobpreiſungen des Stifters ihrer Schule, der zuerſt den Aberglauben von der Erde verbannt, und die Furcht vor zürnenden Göttern, welche bisher die Plage des menſchlichen Geſchlechts geweſen ſey, verſcheucht habe. Am meiſten wurde die Epikuriſche Moral von den ſpätern Anhängern verderbt, hauptſächlich durch die Anwendung, welche ſie im wirklichen Leben davon machten. Viele von ihnen überließen ſich zügellos den Wohllüſten, als ob dies

die

die Tugend ſey, die Epikur gelehrt habe, und der hohe Grad der Schwelgerey und Lüderlichkeit, die in den nächſten Jahrhunderten vor Chriſti Geburt unter den Griechen und vornehmen Römern einriſſen, iſt mit den misverſtandenen Epikuriſchen Maximen zuzurechnen, auf welche man ſich zur Befriedigung eines Lebens gründete, das bloß für ſinnliche Wohlluſt athmete. Der praktiſche Nachtheil, welchen das Epikuriſche Syſtem hatte, bewirkte auch eine gewiſſe Bitterkeit, mit welcher andere philoſophiſche Parteyen, vornehmlich die Stoiker und Akademiker, gegen dasſelbe polemiſirten. Im Mittelalter und auch noch ſpäterhin nannte man jeden Käzer, ſo wie jeden ſchlechten Menſchen, geradehin einen Epikureer, bis Gaſſendi eine Ehrenrettung des Epikur unternahm.

Durch die Bemühungen der bisher charakteriſirten philoſophiſchen Parteyen waren nun ſchon mancherley Syſteme über Gott, die Welt und den Menſchen erſonnen worden, ohne daß eines derſelben ſeine Anſprüche auf Allgemeingültigkeit hätte behaupten können. Das Bedürfniß der Vernunft für Wahrheit blieb noch immer rege, und noch immer unbefriedigt; denn die Skeptiker riſſen wieder ein, ſo ſorgfältig die Dogmatiſten ihren Bau angelegt, und ſo feſt ſie ihn begründet zu haben glaubten. Zeno, aus Cittium in der Inſel Cypern *), ein Mann von ſehr viel Genie und Seelenadel, ließ ſich zu Athen nieder, um dort ganz für philoſophiſche Studien zu leben, ſey es, daß ihn ein entſchiedener Geiſteshang dazu beſtimmte, oder ein Schiffbruch, in welchem er ſein Vermögen verlor, da er zuvor bloß des Handels wegen Reiſen nach Athen gethan hatte. Durch die

*) Er blühte um Ol. CXX.

die Werke der Sokratiker ward er zuerſt in die Philoſophie eingeweiht, und dies hatte die Folge, daß die praktiſchen Unterſuchungen insbeſondre für ihn ein Intereſſe erhielten, welches ihm auch hernach, ungeachtet der Bekantſchaft, die er mit den Megarikern, namentlich dem Stilpo, und mehrern Sophiſten machte, ſtets das wichtigſte blieb. Auf der andern Seite hinderte aber der Umgang mit dem Stilpo und den Platonikern, welche leztere damals eine philoſophiſche Hauptparten bildeten, ſo wie vornehmlich die Lectüre der Schrift des Heraklit Ueber die Natur, daß Zeno, dem Beyſpiele der Sokratiker, Cyniker, und Cyrenaiker gemäß, die theoretiſchen Speculationen vernachläſſigte. Er widmete dieſen einen gleichen Eifer, und zwar richtete er ſein Beſtreben dahin, Logik, Phyſik und Moral, wo möglich, mit einander ſo zu verknüpfen, daß ein Syſtem hervorginge, wodurch die Streitigkeiten der herſchenden philoſophiſchen Parteyen geſchlichtet würden, und Wahrheit und Tugend eine feſte dem Skepticismus unzugängliche Grundlage erhielten. Zeno meynte, das Wahre in mehrern der damals geltenden philoſophiſchen Syſteme zerſtreut anzutreffen, wiewohl in jedem für ſich mit Falſchem untermiſcht. Er glaubte alſo, das Ziel der Vernunft ſicherer zu erreichen, wenn er Eklektiker würde, das, was ihm wahr ſchien, aushöbe, und die etwanigen Lücken ſo ergänzte, wie es ſeine Einſicht oder der Zuſammenhang mit ſich brächten. Nur die praktiſche Philoſophie betrachtete und bearbeitete er aus einem originalen Geſichtspuncte. Nachdem er auf dieſe Weiſe ſein eigenes Syſtem entworfen hatte, wodurch er ſich gleichſam zwiſchen die ſtreitenden philoſophiſchen Parteyen in die Mitte ſtellte, begann er

ſelbſt

ſelbſt in der Halle zu lehren, die mit den Gemählden der berühmteſten Mahler ausgeziert war, und daher vorzugsweiſe den Namen der **Stoa** (ποικιλη ϛοα) führte. Die Schule, welche er hier ſtiftete, ward davon die **Stoiſche** benannt. **Zeno** hatte ſich durch ſeinen vortrefflichen Charakter die höchſte Achtung des Atheniſchen Publicum's erworben. Er nahm ſich in ſehr hohem Alter ſelbſt das Leben, nach Einigen durch Hunger, nach Andern durch einen Strick, weil er ſich einen Finger zerbrochen hatte, wodurch ihm das Leben verdrießlich, und er bewogen wurde, ſich desſelben zu entledigen. Er ward auf öffentliche Koſten begraben, und ſein Gedächtniß durch Statuen geehrt. Da er es durch ſein Syſtem mit allen Parteyen eigentlich verdorben hatte, anſtatt ſie auszuſöhnen, wie er wohl gehofft haben mag bey der Anlage desſelben, ſo wurde er auch in lebhafte Streitigkeiten mit ihnen, am meiſten aber mit den **Epikureern**, **Akademikern** und **Pyrrhoniern**, verwickelt; Streitigkeiten, die auch nach ſeinem Tode über ſein Syſtem ſo lange fortwährten, als dieſe Schulen dauerten.

Zeno und ſeine Nachfolger *) waren unter denen, welche ſich zuerſt nach dem **Begriffe der Philoſo-**

*) Von den ältern Stoikern ſind die merkwürdigſten: **Kleanthes**, aus **Aſſus** in **Lycien**, (blühte (Ol. CXXIX). Er iſt Verfaſſer des berühmten Hymnus auf die Gottheit. Ein Schüler des **Kleanthes** war **Chryſippus**, aus **Tarſus** oder **Soli** in **Cilicien**, der aber hernach in **Athen** lebte, wo er auch den **Kleanthes** hörte. Er hat vielleicht unter allen Stoikern zur Ausbildung und Verbreitung des Stoiſchen Syſtems am meiſten gewirkt. Seine zahlreichen Schriften, die hauptſächlich die **Logik** und **philoſophiſche Grammatik** betrafen, ſind bis auf einzelne Notizen bey den

loſophie überhaupt erkundigten, und den Inhalt und die Grenzen dieſer Wiſſenſchaft feſtzuſetzen trachteten. Jenen Begriff glaubten ſie durch die Analyſe der Tugend (αρετη), die ſie mit der Vollkommenheit identiſch nahmen, zu entdecken; denn gerade die Vollkommenheit, welche die menſchliche Natur in aller Hinſicht zu erreichen fähig iſt, ſchien ihnen das einzige und eigentliche Object der Philoſophie als Wiſſenſchaft zu ſeyn. Die Vollkommenheit der menſchlichen Natur aber enthält drey Beſtandſtücke: Vollkommenheit des Denkens; Vollkommenheit der Erkentniß der Dinge; Vollkommenheit des Handelns. So ergaben ſich aus dieſer Analyſe den Stoikern die Theile der Philoſophie, Logik, Phyſik und Ethik. Alle Formeln, wodurch die Stoiker das Weſen und den Zweck der Philoſophie bezeichneten, ſtimmen ihrem Sinne nach mit der obigen Analyſe der Tugend zuſammen. Dergleichen ſind die Erklärungen, Philoſophie ſey das Streben nach richtiger Einſicht; ſie ſey das Studium der Tugend u. w. Die Idee der Tugend iſt hier in dem weiteſten Umfange zu verſtehn *).

Alle

alten Schriftſtellern verloren. Sein Todesjahr fällt in Ol. CXLIII. — Zu den ältern Stoikern gehören außerdem Diogenes von Seleucia oder Babylon, der als Atheniſcher Geſandter mit dem Karneades und Kritolaus in Rom war (a. v. c. 598); Antipater aus Tarſus; Krates Mallotes, der bekannte Grammatiker und Kritiker, welchen Attalus von Pergamus (Ol. CXLIII) nach Rom ſchickte. Er war der Lehrer des Panätius, deſſen Werk von den Pflichten Cicero bey dem ſeinigen desſelben Inhalts benutzte; Poſidonius aus Apamea, der Ol. CLXXXI, 4. nach Rom kam, und für den gelehrteſten und beredteſten der Stoiker im Alterthume geſchätzt wurde.

*) *Cic.* de fin. B. et M. III, 21. *Seneca* ep. 89. *Plutarch.* de decret. phyſ. philoſ. init.

Alle Erkentniß ohne Ausnahme hielten die Stoiker für empiriſch. Sie leugneten ſchlechthin einen Unterſchied des Materiellen und Nichtmateriellen, und ob ſie gleich die Seele als eine für ſich beſtehende Subſtanz anſahn, und von dem Körper trennten, ſo war ſie nach ihrer Meynung doch materiell, wie dieſer. In Beziehung auf die Wahrnehmung der Gegenſtände räumten ſie der Seele eine bloße Empfänglichkeit für Eindrücke ein, die ſie *φαντασιαν* (Vorſtellungsvermögen im weitern Sinne) hießen, und in welcher auch die aus den hinterlaſſenen Spuren wirklicher Eindrücke entſtehenden Bilder ihren Grund hätten. Bey der Wahrnehmung verhält ſich die Seele leidend; ſie iſt eine körperliche Subſtanz (tabula raſa), in welche der durch die Sinne einwirkende Gegenſtand ſich abdrückt, und hierdurch die Vorſtellung erzeugt. Wenn ſich nach und nach in der Seele eine Summe von Wahrnehmungen ſammelt, ſo entſpringt das, was man Erfahrung nennt, und aus der Erfahrung entwickelt die Seele allmälig durch Anordnung des Vorraths der Ideen, durch Vergleichung, Zuſammenſetzung, Analogie, Entgegenſetzung und Verſetzung, allgemeinere Begriffe und Grundſätze (*κοινας εννοιας*). Sofern die Menſchen in dieſen allgemeinen Begriffen und Grundſätzen übereinſtimmen, müſſen ſie für wahr und unzweifelhaft gelten. Es giebt aber ſolche allgemeingeltende Begriffe und Grundſätze wirklich, und die ſie betreffenden Abweichungen der Menſchen von einander gehen mehr die Anwendung derſelben auf individuelle Objecte und Fälle, als jene Begriffe und Grundſätze ſelbſt an. Da zur Zeit des Zeno und ſeiner Schüler die Natur des Erkentnißvermögens ein Hauptgegenſtand

philoſophiſcher Beſchäfftigungen war, und die Megariker, Skeptiker und Akademiker hier immer tiefer eindrangen, immer mehr ſubtiliſirten, ſo wurde dieſe obige Theorie der Stoiker vom Vorſtellungsvermögen ſehr angefochten, und die ſpätern Stoiker ſahen ſich genöthigt, daran unaufhörlich zu ändern, zu deuteln und zu künſteln, um ſie gegen die Skepſis zu retten*):

Weil eben die Megariker, die Akademiker und die Pyrrhoniſten damals ihre Angriffe auf die Gewißheit der menſchlichen Erkentniß richteten; ſo ſuchten die Stoiker deſto eifriger die Kriterien der Gewißheit der Erkentniß auf, je mehr ihnen daran gelegen war, einen feſten Dogmatismus in die Philoſophie einzuführen. Das Raiſonnement dieſer war hier folgendes. Einigen Sätzen pflichtet die Seele bey; andern Sätzen gar nicht, oder nicht ganz. Daraus fließt, daß es gewiſſe und zweifelhafte Sätze gebe. Der Beyfall hat zwar ſeine nächſte Urſache in den durch die ſinnlichen Eindrücke erzeugten Vorſtellungen; aber er wird nicht durchaus von dieſen allein beſtimt, ſondern iſt auch der eigenen Willkühr der Seele unterworfen, die ihn nach ihr eigenthümlichen Geſetzen giebt oder verweigert. Die gänzliche Zurückhaltung der Beyfalls (der Skepticismus) iſt unmöglich; alſo ſind nicht bloß zweifelhafte, ſondern auch gewiſſe Sätze vorhanden. Denn die Empfindung führt auch die unmittelbarſte und unwiderleglichſte Evidenz mit ſich und erzwingt dadurch den Beyfall. Das willkührliche Handeln der Thiere ſetzt Beyfall erweckende Evidenz ihrer Vorſtellungen voraus,

*) *Diog.* L. VII, 45 ſq. *Cic.* Quaeſt. acad. I, 11. De fin. bon. et mal. III, 10. *Sext.* adv. Log. I, 228 ſq. adv. Phyſ. I, 393. adv. Mathem. III, 40. *Epictet.* Diſſ. III, 26. *Plutarch.* de decret. phyſ. philoſ. IV, 12.

voraus, nach denen ſie handeln; und ohne Anerken-nung einer ſolchen Evidenz und Billigung derſelben iſt auch gar keine wahre Moralität denkbar. In dem Gefühle der Seele, vermöge deſſen ſie Erkent-niſſen beypflichtet oder nicht, iſt nun auch das Kri-terium des Wahren und Falſchen enthalten. Alle Phantasmen (worunter Empfindungen, Vorſtel-lungen und Begriffe gehören) theilten die Stoiker zu-vörderſt in wahrſcheinliche und unwahrſchein-liche ab, und auſſerdem unterſchieden ſie noch ſolche, die wahrſcheinlich und unwahrſcheinlich zu-gleich ſind, je nachdem die Hinſicht iſt, in welcher ſie betrachtet werden, und ſolche, die weder zu billigen, noch zu verwerfen ſind. Die wahr-ſcheinlichen Phantasmen ſonderten ſie wiederum in wahre, falſche, ſolche, die zugleich wahr und falſch, und ſolche, die weder wahr noch falſch ſind. Das Wahre definirten ſie als die wirkliche Uebereinſtimmung des Subjects mit ſeinem Prädicate, oder als das Wirkliche, dem etwas wi-derſpricht. Die erſte Definition hatte den Fehler, daß ſie im Cirkel definirte, und die andere, daß darin nicht auf den Unterſchied des denkbaren und phyſiſchen Seyns geachtet war. Was die Stoi-ker zugleich wahr und falſch nannten, iſt das nur zum Theile Wahre; jene ihre Bezeichnung war nicht angemeſſen; und weder wahr noch falſch ſollten die allgemeinen Begriffe ſeyn ne-gativ ausgedrückt; wobey vollends ein Irrthum zum Grunde lag. Die wahren Phantasmen ſind ent-weder begriffen (καταληπτικαι, viſa comprehenſa), oder nicht begriffen. Jemand kann wahre Gedan-ken haben, ohne ſie aus Gründen einzuſehn, oder von ihrer Wahrheit überzeugt zu ſeyn; dann ſind ſie

von ihm nicht begriffen. Zum Begreifen (κατάληψις) iſt erforderlich, daß a) der Gegenſtand der Vorſtellung in der That vorhanden ſey, und ſie bewirkt habe; b) daß die Vorſtellung auf's genaueſte mit dem Gegenſtande übereinſtimme; denn nur unter dieſen Bedingungen kann die Vorſtellung Evidenz haben, und zum Beyfalle nöthigen; oder das Gemüth kann ſie umfaſſen. Zeno verglich das verſchiedene Verhalten des Gemüths gegen eine neue Erkentniß mit den verſchiedenen Bewegungen der Hand gegen ein Object, das ſie ergreifen oder ablehnen will. Die Hand iſt flach, wenn etwas hineingelegt wird (das Gemüth nimt einen Eindruck auf); die Hand krümt ſich um den Gegenſtand, wenn ſie ſich denſelben aneignen will (das Gemüth giebt einen mäßigen Beyfall); die Hand wird geballt, und bemächtigt ſich des Gegenſtandes (das Gemüth begreift). Aus dieſer Vergleichung iſt die logiſche Terminologie der Stoiker ſowohl, als auch der Epikureer, in der Lehre von der Wahrheit, Ueberzeugung, Evidenz, zu erläutern, und jene Vergleichung umgekehrt aus dieſer Terminologie *).

Die Phyſik der Stoiker war ein Gemiſch aus mehr ältern Syſtemen, und allein auf dieſen Charakter iſt das Eigenthümliche derſelben eingeſchränkt. Sie fingen ihre Theorie von den Principien der Dinge mit eben dem Grundſatze an, welchen alle übrigen dogmatiſchen Syſteme an die Spitze ſtellten: Aus Nichts wird Nichts. Die Nothwendigkeit dieſes Satzes bewies Chryſippus auch daraus, daß mit Aufhebung deſſelben alle Wahrheit und Falſchheit auf-

*) *Cic.* Quaeſt. acad. I, 11. IV, 12. 47. de fato cp. 18. *Sext.* adv. Logic. I, 242 ſq. II, 10. 88. 397. Hypot. Pyrrh. III, 241.

aufgehoben würde. Dieſem Grundſatze zufolge muß von Ewigkeit her etwas Wirkliches vorhanden ſeyn. Dieſes wirklich Vorhandne iſt die Materie, und auſſer der Materie exiſtirt nichts. Der Materie müſſen urſprünglich zwey Fähigkeiten zukommen, die Fähigkeit zu wirken, und die Fähigkeit zu leiden. Auſſerdem muß die Materie die allgemeinen Eigenſchaften des Körperlichen haben, Ausdehnung nach den drey Abmeſſungen der Länge, der Breite, der Dicke, und Theilbarkeit. Unter der Ausdehnung iſt die Solidität mit begriffen. Die Theilbarkeit iſt nicht unendlich, aber ſie iſt endlos, ſo daß die letzten Theile nicht Atomen werden, ſondern immer Körper bleiben. Raum und Zeit ſind nichts Wirkliches; die Begriffe von ihnen haben ihren Grund lediglich in der endloſen Theilbarkeit der Materie. Vor der Weltentſtehung lagen die körperlichen Grundſtoffe chaotiſch unter einander, bis das thätige Princip der Materie anfing, ſeine Wirkſamkeit zu äuſſern, und ſo die Welt zu bilden. Das Mittel, wodurch das thätige Princip formt, iſt überhaupt die Verwandlung durch Annäherung und Miſchung der körperlichen Grundtheile. Die Materie iſt dieſer Form empfänglich, ſofern ſie bloß leidend iſt, und die Beſtimmungen des thätigen Princips annehmen muß. Das thätige Princip ſelbſt aber iſt eben ſo körperlich, wie das leidende; nur iſt ihm allein die Bewegung eigen, und es theilt allein die Bewegung mit, welche dem leidenden fehlt. Vom Heraklit nahm Zeno die Meynung an, daß es das Feuer ſey, doch nicht das grobe elementariſche, ſondern ein reines ätheriſches Feuer, vermuthlich auch aus demſelben Grunde, welcher den Epheſiſchen Weltweiſen zu der Hypotheſe

bewog, weil das Feuer die größte Feinheit und Flüchtigkeit hat, deswegen alles durchdringt, und weil es zur Verwandlung in andere Elemente, und wiederum zur Verzehrung derſelben, am tauglichſten iſt *).

Das **thätige** Princip der Materie iſt demnach die **Welturſache** (die **Gottheit**). Es iſt mit **Leben**, **Empfindungsvermögen** und **Denkkraft** begabt; denn es erzeugt Weſen in der Welt, welche dieſe Eigenſchaften beſitzen. Es iſt die ſchöpferiſche, erhaltende, verwandelnde **Natur** (Φυσις). Als vernünftig handelt es nach **Zwecken**, und bringt alles nach Geſetzen der weiſeſten Ordnung hervor. In ſeinen Wirkungen äuſſert es ſich bald als bloße **formende Kraft** (ἕξις), bald als Denkkraft (νους), wie bey der Erzeugung der vernünftigen Subſtanzen. Inzwiſchen wirkt doch auch die Gottheit der Stoiker nicht nach bloßen Vernunftideen, ſondern den Anlagen zu gewiſſen Formen gemäß, welche die urſprüngliche Materie hat, und die von den Stoikern mit dem wiſſenſchaftlichen Ausdrucke λογοι σπερματικοι angedeutet werden. Was die Gottheit dabey thut, beſteht nur theils in der Entwickelung jener Anlagen durch eingepflanzte regelmäßige Bewegung, theils in der Anordnung des Mannichfaltigen zu einem zweckmäßigen Weltganzen. Dieſes Weltganze wird alſo im Stoiſchen Syſteme auf verſchiedene Art vorgeſtellt. Einmal als das All überhaupt, wo es von dem leeren Raume umſchloſſen wird. In dieſem Sinne iſt die Welt die von der Gottheit durchdrungene und gebildete Materie, und **Gott** und **Welt** ſind

*) *Cic.* de fin. bon. et mal. III, 22. Quaeſt. acad. I, 11. de fato 10. *Diog.* L. VII. *Seneca* Ep. 58. 65. 89. 106. *Sext.* adv. Phyſ. I, 142. 211. II, 218. *Plutarch.* adv. Stoicos T. II. p. 1084. De decr. phyſ. phil. IV. *Stobaei* ecl. phyſ. I. p. 20 ſq.

ſind nicht verſchieden. Zweytens als das Syſtem geformter Dinge an und für ſich, wo Gott als die Urſache, der Erhalter und Regierer der Form (die Weltſeele, anima mundi), gedacht wird. Uebrigens bewieſen die Stoiker das Daſeyn der verſtändigen Gottheit oder der Weltſeele aus teleologiſchen Gründen, gerade wie die Sokratiker gethan hatten. Sie hatten auch ihrer rationalen Theologie wegen mit den Epikureern und Akademikern viele Streitigkeiten *).

Die Erklärung, wie das Feuer die übrigen Elemente und die Mannichfaltigkeit der Sinnendinge zur Wirklichkeit brachte, entlehnten die Stoiker ebenfalls vom Heraklit. Doch ſuchten ſie dieſelbe noch mehr aufzuhellen, und durch neue Erfahrungsgründe zu beſtätigen. Das Feuer (das thätige Princip ſelbſt) iſt für ſich der Verwandlung in alle Formen fähig. Es ging zuerſt nach der Theorie Einiger in Waſſer, nach Andern in Luft über, welches Element die Samen der Dinge befaßte; aus dem Waſſer wird die Erde; durch die Vermiſchung des Urfeuers mit dem einen oder dem andern der übrigen Elemente entſteht das elementariſche Feuer, welches in die Höhe ſteigt, und den Sternhimmel bildet. Dieſe Entwickelung der Elemente geſchieht nach nothwendigen phyſiſcheu Geſetzen, die im Weſen der Materie liegen. Vermöge eben dieſer Geſetze muß in einer beſtimten Zeitperiode das Feuer die andern Elemente wieder verzehren, und eine allgemeine Weltverbrennung erfolgen, und nach dieſer, wie es dieſelben Naturgeſetze erfordern, eine neue Welt zum Daſeyn

*) *Cic.* de nat. Deor. I, 14. II, 8. 32. *Diog.* Laert. VII, 134 ſq. *Plutarch.* de decr. phyſ. philoſ. I, 6.

ſeyn gelangen. Da dieſe Begriffe von der phyſiſchen Weltentſtehung unvermeidlich zu der Folgerung eines blinden nothwendigen Fatum's führten; ſo geriethen die Stoiker, indem ſie dieſes auch wirklich anerkannten, in die ſeltſamſten Widerſprüche, wenn ſie das Fatum mit der Idee einer verſtändigen Gottheit, die ſie aus andern Gründen annahmen, und mit dem Selbſtbewußtſeyn der Freyheit, und ihrer praktiſchen Philoſophie überhaupt, vereinigen wollten. Sie bemühten ſich daher, dieſe Widerſprüche wenigſtens zu verſtecken, behaupteten zwiſchen nothwendigen und zufälligen Ereigniſſen einen Unterſchied, um ſo neben dem blinden Schickſale die Exiſtenz einer Gottheit als höchſtweiſen Intelligenz, und die moraliſche Freyheit des Menſchen, ſcheinbar zu retten *).

Die menſchlichen und thieriſchen Seelen leiteten die Stoiker aus der Weltſeele her. Jene ſind vernünftig; dieſe unvernünftig; denn das Seelenprincip jener iſt reiner und lauterer, als dieſer. Der edelſte Theil der Seele iſt die Denkkraft; alle übrigen Seelenwirkungen ſind Modificationen von dieſer, ſelbſt die vernunftloſen. Die letztern ſind nur inſofern vernunftlos, als die Denkkraft (λογος ἡγεμονικος) ihre Selbſtmacht nicht in Anſehung ihrer erweiſt, weil ſie etwa durch den Einfluß des Körpers daran gehindert wird, oder ein falſches Urtheil fällt. Den Hauptſitz des Seelenweſens nahmen die Stoiker im Herzen an, vermuthlich eben deßwegen, weil ſie die vernünftigen Seelenwirkungen nicht von den vernunftloſen trennten, und dem Gefühle nach ſich die

*) *Cic.* de nat. Deor. II, 46. Quaeſt. acad. IV, 37. *Diog. L.* VII, 136. *Senecae* Quaeſt. nat. III, 13. Conſol. ad. Polyb. 20. *Stobaei* eclog. phyſ. p. 46. Cf. *Thomaſius* de exuſtione mundi Stoica. Lipſ. 1676. 4.

die Gemüthsbewegungen in der Gegend des Herzens am erſten und lebhafteſten ankündigen. Wie die Weltſeele ſelbſt, ſo ſind auch die menſchlichen und thieriſchen Seelen körperlich, und daher der Vergänglichkeit unterworfen. Die beſondern Erfahrungsgründe, worauf ſich die Stoiker zur Unterſtützung des Materialism beriefen, ſind noch unbedeutender, als die Epikuriſchen; z. B. die Aehnlichkeit der Kinder mit den Eltern; das gemeinſchaftliche Leiden der Seele und des Körpers. Doch trafen die Stoiker nicht alle in ihren Meynungen über die Sterblichkeit der Seele zuſammen; einige verſchoben ſie bis zur allgemeinen Verbrennung der Welt; andere hofften Unſterblichkeit, ohne auf die Hoffnung zu bauen *).

Mit der Phyſik war die Moral der Stoiker genau verbunden. Zur Begründung derſelben gingen ſie von einer Charakteriſtik der Natur des menſchlichen Willens überhaupt, und der urſprünglichen Aeuſſerungen desſelben aus. Die Empfindungen, welche der Menſch von den Gegenſtänden erhält, wirken auf das Begehrungsvermögen, und erregen, wenn der Gegenſtand nützlich ſcheint, ein Beſtreben nach demſelben (ὁρμην); umgekehrt, wenn er ſchädlich ſcheint, ein Widerſtreben (αφορμην). Aus jenem, wenn die innere Billigung der Vernunft hinzukomt, entſpringt die Begierde (ορεξις); aus dieſem verknüpft mit innerer Misbilligung, der Abſcheu (εκκλισις). Da dieſe Billigung oder Misbilligung von der Vernunft abhängt, ſo iſt das Begehren oder Verabſcheuen in

*) *Diog.* Laert. VII, 156. *Cic.* Quaeſt. Tuſc. I, 31. *Senec.* ep. 50. De ira I, 3. *Plutarch.* de ſolert. animal. p. 960 ſq. de decr. phyſ. philoſ. IV. de republ. Stoicorum. p. 1052. adv. Stoic. p. 1084.

in der Gewalt des Menſchen, und es giebt keinen andern Zwang weder zu dem Einen noch zu dem Andern. Unter den Begierden des Menſchen iſt die erſte und vornehmſte die Selbſtliebe, die aber bloß die Erhaltung des animaliſchen Lebens und der Vernunft, ſo wie die hierzu nothwendigen Mittel, zur Abſicht hat. Alle Gegenſtände, die dem weſentlichen Zwecke der Selbſtliebe unentbehrlich ſind, nannten die Stoiker der Natur gemäß (naturae conſentanea); ſo wie alle diejenigen, welche ihm hinderlich ſind, oder ihn gar zerſtören, der Natur zuwider (naturae repugnantia). Daher laſſen ſich die Dinge in Anſehung des Werthes, welchen ſie für den Menſchen haben, eintheilen in Güter, Uebel, und gleichgültige Dinge. Güter (bona) ſind diejenigen, welche dem Menſchen ſchlechthin und immer nützen; Uebel (mala) diejenigen, die ihm ſchlechthin und immer ſchaden; gleichgültige ſind weder mit Nutzen, noch mit Schaden verbunden. Aus dieſen Erklärungen folgt, daß nichts wirklich gut iſt, als wie die Tugend, weil dieſe allein dem Menſchen ſchlechthin und immer nützt; nichts wirklich übel, als wie das Laſter, weil es ſchlechthin und immer ſchadet. Das Gute und Uebel kann aber nicht in den Dingen liegen, die nicht von dem Menſchen abhangen; denn da wäre keine Moral nöthig, falls dies wäre; ſondern es muß lediglich in ſolchen enthalten ſeyn, die völlig in ſeiner Gewalt ſind, das iſt, in ſeinen freyen Handlungen. Folglich der Körper, die phyſiſchen Zuſtände deſſelben, äuſſere Verhältniſſe, die auſſer der Gewalt des Menſchen ſind, ſind auch gleichgültige Dinge. Deßwegen muß der Weiſe auf dieſe ſeine Glückſeligkeit nicht bauen wollen; ſondern nur auf dasjenige, worüber er unbeſchränkter Herr

iſt.

iſt. Da nun die Handlungen des Menſchen durch ſeine Begierden beſtimt werden, und dieſe wiederum der Billigung oder Misbilligung der Vernunſt unterworfen werden müſſen, wenn es auf die Beurtheilung des Nutzens oder Schadens der Handlungen ankomt, ſo muß das Gute und Uebel der Entſcheidung der Vernunft allein überlaſſen bleiben. Die Sinnlichkeit darf demnach ſich gar keinen Richterſpruch hierüber anmaßen, und Vergnügen und Schmerz ſind ſo wenig die oberſten Kriterien des Guten und Uebels, daß ſie vielmehr zu den gleichgültigen Dingen zu zählen ſind.

Nach den obigen Begriffen vom Guten und Uebel nahmen die Stoiker folgenden Grundſatz der Moral an: Handle ſo, wie es der Natur wirklich gemäß iſt. Sieh demnach bey allem, was du thuſt, auf dasjenige, was immer und durchaus nützt; denn dies allein iſt der Natur wirklich gemäß oder ſchlechthin gut; und nur dadurch, daß eine Handlung dieſem Begriffe des Guten entſpricht, empfängt ſie den Charakter des Moraliſch-Edlen (τȣ καλȣ, honeſti). Vermeide hingegen dasjenige, was immer und durchaus ſchadet; denn dies iſt der Natur wirklich zuwider oder ſchlechthin übel; und dadurch daß eine Handlung dieſem Begriffe des abſoluten Uebels entſpricht, empfängt ſie den Charakter des Moraliſch-Schändlichen (τȣ κακȣ, turpis). Betrachte alle übrige Dinge, auf welche ſich deine freyen Handlungen beziehen mögen, die nicht ſchlechthin und immer nützen, als Scheingüter, ſo wie diejenigen, welche nicht ſchlechthin ſchaden, als Scheinübel. Beyde müſſen dir gleichgültig ſeyn, und du mußt dagegen mit der Würde eines Weiſen eine ruhige Unempfindlichkeit (Apathie) beob-

beobachten. Von der Art ſolcher Dinge iſt alles, was den Zuſtand deines Körpers angeht, das Vergnügen, der Schmerz, der Beſitz von Glücksgütern, oder der Nichtbeſitz derſelben, die äuſſere Ehre u. w.

Um den freyen Handlungen den Charakter des Moraliſch-Edlen zu geben, iſt erforderlich eine richtige Kentniß der Grundſätze, nach denen man handeln muß, um in jedem Falle der Natur und Würde des Menſchen gemäß zu handeln, und eine durch Uebung erlangte Fertigkeit, jene Grundſätze unverbrüchlich zu befolgen. Wer beydes in ſich vereinigt, handelt nach der vollkomnen Vernunft, iſt ein Weiſer (ſapiens), oder beſitzt die Tugend. Wem beydes, oder das Eine oder das Andere mangelt, der handelt nach der unvollkomnen oder verderbten Vernunft, iſt ein Thor (ſtultus), oder beſitzt das Laſter. Zur Tugend gehören die Klugheit (φρονησις), oder die Kentniß des Guten, Böſen und Gleichgültigen, aus der ſich die Kentniß der Pflicht unmittelbar ergiebt; die Standhaftigkeit (ανδρεια), oder die Stimmung des Gemüthes, den Vernunftgeſetzen unerſchütterlich zu gehorchen; nichts, als nur das Moraliſch-Schändliche, zu fürchten; ruhig zu dulden, was man dulden muß; die Gerechtigkeit (δικαιοσυνη), oder die feſte Geſinnung, jedem zu leiſten, was ihm gebührt; endlich die Mäßigung (σωφροσυνη), oder die Maxime, nur das zu wählen oder zu meiden, was man wählen oder meiden ſoll. Alle dieſe einzelnen erforderlichen Eigenſchaften des Weiſen ſind aber nur Beſtandtheile Einer Tugend überhaupt, und es giebt daher nur Eine Tugend. Ihnen ſind die Eigenſchaften des Thoren entgegengeſetzt, Unklugheit, Wankelmuth, Ungerechtigkeit, Unmäßigkeit; ſie ſind die Beſtandſtücke des Laſters überhaupt,

und es giebt daher nur Ein Laſter. Der Menſch kann nur entweder ein Weiſer, oder ein Thor ſeyn; er mag ſogenannte einzelne Tugenden beſitzen; wenn ihm die Tugend überhaupt gebricht, iſt er dennoch ein Thor. Alle freye Handlungen, ſofern ſie durch Vernunftgeſetze beſtimmt werden mögen, ſind entweder tugendhaft oder laſterhaft; es giebt keine Grade des moraliſchen Werthes derſelben, ſondern alle haben gleichen Werth oder Unwerth. Da die Tugend allein das Wirklich Gute zum Zwecke hat, ſo macht ſie auch allein glücklich, ſo wie das Laſter, da es allein das Wirkliche Uebel hervorbringt, allein unglücklich macht. Alſo nur der Weiſe iſt glücklich im bloßen Bewußtſeyn der Vortrefflichkeit ſeiner Perſon; auch als Bettler iſt er ein König; auch von ſeinen Mitbürgern verachtet iſt er vor ſich ſelbſt geehrt; auch unter den heftigſten körperlichen Schmerzen iſt er an Glückſeligkeit den Göttern gleich. Dagegen iſt der Thor im Bewußtſeyn der Schlechtigkeit ſeiner Perſon elend; auch als König iſt er ein Bettler; auch verehrt von ſeinen Unterthanen iſt er vor ſich ſelbſt verachtet; das Vergnügen ſättigt ihn nie, und den Schmerz hat er nicht ertragen gelernt.

Der Menſch handelt nach Begierden. So lange dieſe der Natur und Würde der Vernunft gemäß ſind, darf der Weiſe ſie nicht unterdrücken. Solche Begierden ſind aber das Wollen (βουλησις), oder das vernünftige Streben nach einem künftigen Gute; die Vorſicht (ευλαβεια), oder die vernünftige Entfernung von einem künftigen Uebel; die Heiterkeit (χαρα), der vernünftige Genuß eines gegenwärtigen Guts. Wenn dieſe Begierden ausarten, und die Schranken überſchreiten, welche ihnen die

Würde der Vernunft ſetzt, ſo werden ſie Affecten und Leidenſchaften. Dieſe darf der Weiſe ſich nicht erlauben; nur der Thor überläßt ſich ihnen. So entſpringen aus der unrichtigen Meynung von einem künftigen Gute die heftige Sehnſucht (επιθυμια); von einem gegenwärtigen Gute, die ausgelaſſene Freude (ηδονη); von einem gegenwärtigen Uebel die Betrübniß (λυπη); von einem künftigen Uebel, die Furcht (φοβος). Wenn der Menſch dieſen Affecten nachhängt, werden ſie Leidenſchaften, und bewirken eine Krankheit und Schwäche der Seele (morbum cum imbecillitate), wodurch die Thorheit unheilbar wird *).

Unter allen Syſtemen der Griechen hatte das Stoiſche bey den Römern von der Epoche an, da ſie ſich für Philoſophie intereſſirten, die meiſten Anhänger, und eben dasſelbe war auch vielleicht das einzige, das ihnen eine weitere innere Ausbildung verdankt. Es erfuhr auch in der Folge manche Abänderungen, die theils durch ſeine Mängel im theoretiſchen Theile, theils durch die Strenge ſeiner moraliſchen Anforderungen, denen die menſchliche Natur, wie ſie einmal iſt, nie genug thun kann, veranlaßt wurden; theils auch Wirkungen der Debatten der ſpätern Stoiker mit den übrigen philoſophiſchen Schulen waren. Unter den ſpätern Stoikern zeichnen ſich vornehmlich aus Epiktet, Seneca und Antonin. Sie hatten das Eigne, daß ſie die praktiſche Philoſophie zur Hauptſache machten, und wenn ſie auch die theoreti-

*) S. Tiedemann's Syſtem der Stoiſchen Philoſophie B. III. Kant's Kritik der praktiſchen Vernunft S. 200. 227.

retiſchen, insbeſondre die dialektiſchen, Unterſuchungen nicht ganz vernachläſſigten, ſo waren ihnen die leztern doch mehr Gegenſtände einer bloß hiſtoriſchen Kentniß, als ſolche, denen ſie ſelbſt eine ernſtliche Aufmerkſamkeit und Theilnahme geſchenkt hätten. Selbſt Seneca, der auch eifriger Naturforſcher war, war doch im Ganzen mehr praktiſcher Philoſoph. Die ſpätern Stoiker hatten nicht die äuſſern Antriebe zur theoretiſchen Speculation, und vornehmlich zur Dialektik, welche die ältern hatten, die beſtändig in einer philoſophiſchen Fehde mit den entgegengeſezten Parteyen der Akademiker, Peripatetiker und Pyrrhoniſten, begriffen waren, deren Angriffe immer mit den Waffen der Dialektik geſchahen, und alſo auch nur durch eben dieſelben abgelehnt werden konnten. Seneca und Antonin waren Staatsmänner, für welche das äuſſere Intereſſe einer philoſophiſchen Schule völlig gleichgültig war. Die ältern Stoiker waren Lehrer der Philoſophie, deren Achtung und Beyfall auch davon mit abhing, daß ſie das Anſehn ihrer Schule gegen die Eiferſucht der übrigen behaupteten. Daher mußten die leztern unaufhörlich polemiſiren, wobey es denn auch nicht fehlen konte, daß ihre unmittelbaren Schüler, ſelbſt als bloße Dilettanten der Philoſophie, den polemiſchen Ton von ihnen annahmen, und auf die Kentniſſe und Fertigkeiten des Geiſtes einen Werth legten, die er vorausſezte oder herbeyführte. Seneca und Antonin verachteten weder die theoretiſche Metaphyſik ganz, noch hielten ſie auch die dialektiſche Kunſt ſchlechthin für unnüz. Vielmehr äuſſert beſonders der erſte mehrmal in ſeinen Schriften, daß ſie zur Beförderung der Gewandtheit des Geiſtes und zur Gründlichkeit der Einſicht ſehr heilſam ſey. Aber ſie tadelten ihre Vorgänger deshalb

 laut

laut und bitter, daß ſie zu viel Mühe und Zeit dabey verloren, den Hauptzweck der Philoſophie, die Bildung des ſittlichen Charakters, darüber aus den Augen geſetzt, und die wirkliche Vervollkommung der Wiſſenſchaft mehr gehindert oder aufgehalten, als begünſtigt und erleichtert hätten. Sogar Epiktet, ob er gleich öffentlicher Lehrer der Philoſophie war, und den Nutzen, welchen die Dialektik in der That haben kann, ſo wenig verkante, daß er ihn vielmehr ausdrücklich hervorzuheben und darzulegen ſuchte, eiferte doch ſehr dagegen, daß man ein Hauptſtudium aus ihr mache, und das eigentliche Ziel des Philoſophirens, Einſicht in das Weſen der Tugend, und Fertigkeit in der Ausübung derſelben, verfehle. Zweytens waren die ſpätern Stoiker entfernt von der Einſeitigkeit und Pedanterey, die den ältern ſo oft eigen war, und ihnen ſo oft die Spöttereyen der andern philoſophiſchen Parteyen zuzog. Sie nahmen auch aus andern philoſophiſchen Syſtemen auf, was ihnen wahr und nützlich, und zur Erreichung des Endzwecks der Philoſophie überhaupt beyzutragen ſchien. Dieſes gilt hauptſächlich in Anſehung der theoretiſchen Philoſophie. Es war kein Parteygeiſt, der ſie hier leitete, und für die Mangelhaftigkeit gewiſſer Gründe dieſer und jener Behauptungen und Sätze des Syſtems blind machte. In der Phyſik wichen ſie gar ſehr von den ältern Stoikern ab. Sie verwarfen manche Hypotheſen und Erklärungen derſelben gänzlich, und waren geneigter, bald dem Plato, bald ſelbſt dem Epikur u. a. beyzupflichten. Im Allgemeinen wird ihre Manier, über metaphyſiſche Probleme zu philoſophiren, durch eine ruhige Beſcheidenheit charakteriſirt, die jeden unnützen Subtilitätenkram und jedes Wortgezänk verſchmähte. Nur dem praktiſchen Theile des Stoi-

cismus

ciſmus waren ſie mit voller Ueberzeugung ergeben, wiewohl ſie doch die Grundſätze desſelben mit Hinſicht auf die Schwäche der menſchlichen Natur ſehr milderten. Drittens die ſpätern Stoiker verbanden die Moral mehr mit der Religion, als die ältern thaten. Sie wieſen zwar den Pflichten die Vernunft zur einzigen Quelle an; aber ſie benutzten die Idee von Gott mehr als Triebfeder zur Befolgung der ſittlichen Geſetze, als vor ihnen geſchehen war. Die genauere Bearbeitung der Moral, und die Betrachtung des menſchlichen Lebens in ſeinem Verhältniſſe zur Pflicht, mußte auch nach und nach bewirken, daß der Begriff von Gott mehr geläutert und näher mit der Moral verknüpft wurde. Die ältern Stoiker hatten zwar viel ſubtiliſirt über die letzte Urſache der Welt, und die Beziehung, in welcher jene zu dieſer ſtehe. Sie hatten auch die Reſultate der Speculation zur Kritik der Volksreligion angewandt. Aber da ſie den Begriff von Gott abgeſondert von der Moral unterſuchten, ſo hinderten die dialektiſchen Schwierigkeiten, die hierbey der theoretiſchen Vernunft unvermeidlich aufſtoßen, daß ſie damit auf das Reine kamen, und der Begriff von Gott blieb für die Moral gänzlich unfruchtbar. Es iſt erſt ein Verdienſt der ſpätern Stoiker, Moral und Religion näher verbünden zu haben. Dieſe Vereinigung gab ihnen auch Gründe der Beruhigung an die Hand, wenn ſie ſich bey den Lehren, einerſeits von der Vorſehung, und anderſeits von der Freyheit des Menſchen, in Zweifel verwickelt fühlten, die ſie nicht zu löſen wußten. Endlich in der Lehre von der Fortdauer der Seele nach dem Tode unterſchieden ſich die ſpätern Stoiker ebenfalls von den ältern. Daß Seneca von der Unſterblichkeit überzeugt geweſen wäre, kann man freylich

nicht behaupten; aber er forſchte doch nach Gründen in der Natur der Seele, um ſie vernünftig zu folgern; er hegte einen Glauben daran, der ſich auf Gefühl ſtützte; er leitete Beruhigung aus dieſem Glauben ab bey den Unfällen und Widerwärtigkeiten des Lebens; kam ihm auch die Hoffnung zuweilen als ein Traum vor, ſo betrachtete er ſie doch als einen ſchönen, erquickenden, herzerhebenden Traum, deſſen Genuſſe in der Phantaſie er ſich gerne überließ, und den er auch gerne andern mittheilte, die er tröſten wollte. Weniger deutlich zeigt ſich ein Glauben an Unſterblichkeit beym Epiktet und Antonin. Man hat aber auch keinen Grund anzunehmen, daß ſie das Gegentheil geglaubt hätten. Vielmehr folgten ſie dem ſittlichen Gebote der Vernunft mit Reſignation auf alles dasjenige, was jenſeit des Grabes ſeyn oder nicht ſeyn könte, und ihre Vorſtellungen von der moraliſchen Natur Gottes und dem Verhältniſſe deſſelben zu den Menſchen verbürgten ihnen, daß nach dem Tode zum mindeſten kein ſchlimmes Schickſal ihnen bevorſtehe. Sie empfahlen daher die entſchiedenſte Gleichgültigkeit, wie gegen die Scheingüter und Scheinübel des Lebens, ſo auch gegen den Tod. Der Weiſe hatte nichts zu fürchten, mochte auch eine Fortdauer der Perſönlichkeit nach dem Tode ſtatt finden, oder nicht *).

Für die Geſchichte der Philoſophie iſt unter den Schülern des Sokrates unſtreitig Plato derjenige, welcher die größte Aufmerkſamkeit verdient, da ſeine Lehre unverhältnißmäßig mehr auf die Nachwelt gewirkt hat, als irgend eines der ältern philoſophiſchen Sy-

*) S. Conz Abhandlungen für die Geſchichte und das Eigenthümliche der ſpätern Stoiſchen Philoſophie u. w. Tübingen 1794. 8.

Syſteme. Das Geburtsjahr des Plato fällt in Ol. LXXXVII, 3. Ausgerüſtet mit allen Anlagen eines großen Geiſtes, einer kühnen ſchöpferiſchen Phantaſie, einer ſcharf abwägenden Urtheilskraft, und einer regſamen nach ihrem Ziele raſtlos ſtrebenden Vernunft, beſaß er auch ein edles wohlwollendes Herz, zur zarteſten Empfänglichkeit für das Gute, Schöne und Erhabne geſtimmt, und voll Energie, eine ähnliche Stimmung bey ſeinen Zeitgenoſſen zu wecken, und dadurch ihre Glückſeligkeit zu befördern, ſo wie ſich ſelbſt Ruhm und Nachruhm zu erwerben. Der Wohlſtand ſeiner Eltern war hinlänglich, ihm eine liberale Erziehung zu gewähren, und dieſe half jene Anlagen entwickeln und zur Reife bringen. Als Jüngling huldigte Plato der epiſchen, lyriſchen und dramatiſchen Muſe; aber die forſchende Vernunft errang bald bey ihm die Herrſchaft über die Phantaſie; er gewann Intereſſe am Nachdenken über philoſophiſche Probleme, und ſeine Bekantſchaft mit dem Sokrates machte ihm dieſes Intereſſe für ſein ganzes Leben zum wichtigſten. Seinem Lehrer folgte er auch in der Manier und dem Gange der Unterſuchung. Die Sittlichkeit war ihm das vornehmſte Object der Philoſophie, wie ſie es jenem war; doch wirkten beſondere Umſtände auf die Bildung und Richtung ſeines Genies ſo entſcheidend ein, daß ſein philoſophiſcher Charakter die Originalität erhielt, durch welche er in der Entwickelung der Philoſophie als Wiſſenſchaft eine neue Epoche ſtiftete. Sokrates war ganz ein bloß praktiſcher Volkslehrer, welcher ſich unmittelbar an der vernünftig geprüften gemeinen Erfahrung hielt, und nur das als bewährt und brauchbar annahm, was dieſe lehrte und beglaubigte. Plato hingegen war zugleich gelehrter Philo-

 ſoph;

ſoph. Der Werth der ſpeculativen Theorie war ihm ſehr früh einleuchtend geworden; er ſah ein, daß ſelbſt die praktiſche Weißheit haltbare Stützen vermiſſe, ſo lange die theoretiſche in ihren Principien ſchwankend und unſicher ſey. Daher der gleiche Eifer, mit dem er ſeinen Fleiß zwiſchen theoretiſcher und praktiſcher Erkentniß theilte. Aber durch den Unterricht des Sokrates war doch Plato's Wahrheitsliebe zu rein und ſtark, und ſein Gefühl für Tugend zu lauter und mächtig geworden, als daß ihm die Sophiſtik und das Syſtem des praktiſchen Egoismus hätten genug thun, und ihn feſſeln können. Aus dem Studium der Meynungen der ältern Philoſophen, hauptſächlich des Heraklit, Empedokles, der Eleatiker, und auch der Sophiſten, abſtrahirte er das Reſultat, daß die Erkentnißprincipien der Dinge im menſchlichen Gemüthe liegen müßten, und die Entdeckung des Geheimniſſes der Philoſophie von der Aufhellung des Unterſchiedes zwiſchen feſter unwandelbarer Erkentniß (επιϛημη), und der veränderlichen Meynung (δοξα), und der Gründe desſelben abhange. Auſſerdem ſcheint ihn ſeine Beſchäftigung mit der Mathematik in dem Urtheile von der Wichtigkeit dieſes Unterſchiedes, welcher der eigenthümliche Hauptgegenſtand ſeines Forſchens wurde, beſtärkt zu haben, und deswegen hatte er eine ſolche Vorliebe für jene Diſciplin, und rieth, ſich zur Philoſophie durch Studium der Mathematik vorzubereiten. Gerade dieſe Wendung, welche ſeine Speculation erhielt, und die Urſachen, welche dieſelbe veranlaßten, erklären auch den Enthuſiasmus, mit welchem er in das Pythagoriſche Syſtem einzudringen ſuchte, da dieſes ebenfalls die Feſtſetzung wiſſenſchaftlicher Principien zum Zwecke hatte, und auf mathemati-

matiſchen Begriffen beruhte. Die Sittenlehre insbeſondere bearbeitete er nicht ſowohl popular, wie Sokrates; ſondern vielmehr in ſcientifiſcher Hinſicht; er bemühte ſich, ſie an ſeine theoretiſche Metaphyſik anzuknüpfen. In Anſehung der Einführung derſelben in's Publicum, meynte er, es nicht bloß auf Beſſerung der Individuen anlegen zu müſſen, weil hierdurch bey dem zu allgemein verbreiteten und zu tief eingewurzelten Sittenverderbniſſe zu wenig gefruchtet werde. Er gab der Philoſophie den Beruf, die Quellen des Uebels, die fehlerhaften Staats- und Geſetzverfaſſungen zu verbeſſern, dadurch daß ſie die Politik auf die Moral gründe. Der größte und lehrreichſte Theil ſeiner praktiſchen Schriften hat daher die Politik und Legislation zum Inhalte, und vielleicht hat er auch für die Realiſirung mancher ſeiner hierher gehörigen Plane die Unternehmungen des Pythagoriſchen Bundes im Andenken gehabt, deren anfangs glücklicher Fortſchritt und hinterlaſſene Spuren ihn wohl zu aufmunternden Hoffnungen für das Gelingen ſeiner eignen Entwürfe verleiten konten. In ſeiner Vaterſtadt Athen wich Plato, vermuthlich aus Abſicht, allen bürgerlichen Aemtern aus; mit ſeinen Maximen konte er der Ochlokratie nicht nützen, und dieſen untreu werden wollte er nicht. Es mag ſeyn, daß die kränkende Nothwendigkeit, in einem Freyſtaate wegen der Verderbtheit der Verfaſſung, Geſetze, und der Bürger desſelben politiſch unthätig zu leben, ſeine Entwürfe von der beſten Republik und den beſten Geſetzen erzeugte. Mehr aber, als dieſe, haben doch wohl ſeine Beobachtungen über den Zuſtand der Staaten auf ſeinen Reiſen; ſein dreymaliger Aufenthalt in Sicilien am Hofe der Dionyſe in Syrakus; und ſein Umgang mit den

Pythagoreern, die das politiſche Ideal ihrer Ahnherrn noch nicht vergeſſen hatten, dazu beygetragen. Plato ſtarb zu Athen Ol. CVIII, 1 an ſeinem Geburtstage, da er in's 82. Jahr trat, bey einem Hochzeitſchmauſe. Sein Leichnam wurde im Ceramikus, nahe an dem Orte, wo er lehrte, der Akademie, begraben, und die Athener errichteten ihm ein Denkmal, das Pauſanias im zweyten Jahrhundert nach Chriſti Geburt noch ſah.

Hätte Plato's Manier zu philoſophiren auch nicht in der Schule des Sokrates die Eigenthümlichkeiten der Sokratik empfangen, ſo würde die Mode des Zeitalters ſie zu einer dialektiſchen geformt haben. Damals wurde nicht nur der philoſophiſche Unterricht meiſtens durch Geſpräche ertheilt, ſondern ſelbſt die eigne Unterſuchung philoſophiſcher Gegenſtände wurde gewöhnlich durch ſie angeſponnen, gerichtet, und nach der Leitung, die der wechſelſeitige Austauſch der Ideen gab, entwickelt. Ein dialektiſcher zuſammenhangender Vortrag ſpeculativer Lehren wurde erſt ſpäter herſchend, zur Zeit des Ariſtoteles, wo ſchon ein ſehr anſehnlicher Stoff philoſophiſcher Gelehrſamkeit vorhanden war, deſſen Umfang den Beſitzern es rathſam machte, eigentliche Dogmatiker zu ſeyn, wie den Zuhörern, ſich leidend zu verhalten, und bloß zu lernen, bevor ſie ſelbſt, und gemeinſchaftlich mit dem Lehrer, philoſophirten. Plato wählte daher auch für ſeine mündliche Lehre, und für ſeine Schriften, den Dialog. Aber in dem letztern ſchmiegte er ſich nicht ſo genau, wie andere Sokratiker, dem wirklichen Gange und Tone des Geſprächs im geſellſchaftlichen Umgange an; er ſchuf den Dialog des Markts zum veredelten Dialoge der Kunſt um. In der dialogiſchen Kunſt iſt dem Plato unter den

Alten

Alten keiner (denn Lucian iſt nicht zu dem ſpeculativ-philoſophiſchen Dialogiſten zu rechnen); und unter den Neuern ſind ihm ſehr wenige gleich gekommen. Dennoch iſt unter ſeinen einzelnen Stücken eine große Verſchiedenheit in Anſehung des materialen und formalen Werthes. In manchen ermüden ſeine Perſonen durch übertriebene Weitſchweifigkeit, und ſind unnütze Schwätzer und Frager; oft iſt die Anlage des Dialogs zu verwickelt; der Zweck kann zu leicht, zumal gegenwärtig, verkant, der Hauptfaden zu leicht verloren werden; oft ſcheint die Klarheit der ganzen Gedankenreihe einer vermeynten künſtlichen Schönheit der Form aufgeopfert zu ſeyn. Wer den Plato als philoſophiſchen Dialogiſten durchaus bewundern zu müſſen wähnt, hat ſeine Dialoge nicht alle, und nicht ohne Vorurtheil geleſen. Bey dem allen bleibt ihm das Verdienſt, nicht nur für die ſokratiſche Manier in der ſchönſten Simplicität, ſondern auch für die Gattung des philoſophiſchen Dialogs überhaupt, claſſiſch zu ſeyn.

Man hat gezweifelt, ob Plato ſich die Philoſophie in einem ſyſtematiſchen Ganzen gedacht, oder ein ſolches als Schriftſteller bezweckt habe, und man hatte zu dem Zweifel manche ſehr ſcheinbare Gründe. Allein die Vorſtellungsart von gewiſſen Gegenſtänden kann ſyſtematiſch ſeyn, d. i. in einem Principe zuſammenhangen, ohne daß ſie nach den Regeln der äuſſern ſyſtematiſchen Form geordnet wäre. Es iſt nur vorzüglich darauf zu achten, ob eine Hauptidee vorhanden iſt, welcher die ſämtlichen Theile untergeordnet ſind, und mittelſt welcher dieſe, falls man ſie auf die äuſſere ſyſtematiſche Form zurückführte, wie ein Ganzes erſcheinen würden. Nun läßt es ſich nicht leugnen, daß dieſes bey den Platoniſchen Lehren

ren wirklich der Fall ſey. Plato hat einen Begriff von Philoſophie überhaupt, auf welchen ſich alle ſeine Unterſuchungen beziehn, daß ſie die Wiſſenſchaft von demjenigen ſey, was in den Dingen als feſt und bleibend gedacht werden kann, was alſo Object einer reinen Vernunfterkentniß iſt (De Republ. VI. p. 21. Diog. Laert. III. S. 63). Freylich hat Plato das Gebiet der Philoſophie nicht genau ausgemeſſen, noch weniger einen vollſtändigen und erſchöpfenden Anbau desſelben verſucht. Er iſt auch in der Beſtimmung des Begriffes einzelner philoſophiſcher Diſciplinen und ihrer Grenzen, nur bey allgemeinen Entwürfen ſtehen geblieben. Allein man muß demungeachtet einräumen, daß ſein Geſichtspunkt erhaben und weit umfaſſend genug war, um ſich die Philoſophie als eine ganze Wiſſenſchaft von einem durch die Natur ihres Inhalts und Zwecks ſcharf gezeichneten Bezirke zu denken; denn dieſer Geſichtspunkt offenbart ſich in ſeiner Idee von der Philoſophie überhaupt deutlich genug. Ferner für die Kentniß der Platoniſchen Philoſophie als eines beſondern Syſtems ſind nicht alle Dialoge desſelben gleich wichtig. Die ihm eigenthümlichen Meynungen ſind in denen enthalten, welche er in ſeinen ſpätern Jahren ſchrieb, und von deren Entſtehungsepoche wir genauer unterrichtet ſind. Die in dieſen vorgetragenen Lehren können und müſſen alſo allein für echt Platoniſche genommen werden, geſetzt auch, daß ihnen Behauptungen in frühern Dialogen zuwider ließen. Die Perſon, welche Plato's eigne Meynungen in den Dialogen entwickelt, iſt freylich nicht immer mit Gewißheit zu erkennen; aber ſie iſt doch in den meiſten auffallend bemerklich; in manchen läßt ſie ſich mit hoher Wahrſcheinlichkeit aus dem Tone, welchen ſie beobachtet, aus der Einſtimmung ihrer Gedan-

danken mit anerkanten Platoniſchen Sätzen, und aus Zeugniſſen, namentlich des Ariſtoteles u. a., vermuthen. In denen aber, wo bloß debattirt wird, ohne daß ein beſtimtes Reſultat heraus käme, iſt die Perſon des Plato im Grunde gleichgültig; denn man kann doch mit Rechte folgern, Plato habe über dieſe Materien nicht entſcheiden wollen. Man kann demnach dem Plato nicht nur die Idee eines Ganzen der Philoſophie zutrauen, ſondern auch die Vorausſetzung iſt gar nicht dem wirklichen Inhalte ſeiner Schriften zuwider, daß ſeine Hauptlehren mit jener harmoniren, und nach derſelben zu einem Syſteme verbunden werden können *).

Schon daraus, daß Plato ein ſo phantaſiereicher Kopf war, läßt ſich der häufige Gebrauch, welchen er von Tropen, Gleichniſſen, hiſtoriſchen Sagen und Mythen machte, zur Einleitung ſelner Dialoge, oder auch zur Darſtellung gewiſſer Philoſopheme ſelbſt, befriedigend erklären. Man dürfte ſich wohl eher wundern, wenn man denſelben in den Werken eines ſolchen Kopfes vermißte, der noch dazu vom Studium der dichtenden Kunſt zur Philoſophie übergegangen war, und auſſerdem, um ſeine Ideenwelt in einer edeln philoſophiſchen Proſe zu bezeichnen, die damalige Sprache noch zu arm, zu ſchwankend, und gleichſam zu ſinnlich fand. Allein in den Abſichten, die Plato als Philoſoph und als ſchriftſtelleriſcher Künſtler hatte, liegen auch beſondere Gründe, die ihm die Verflechtung des Raiſonnements mit bildlicher und mythiſcher Darſtellung empfehlen konten. Seine Dialoge ſollten dramatiſch ſeyn; er konte ſie alſo nicht beſſer, als an hiſtoriſche Thatſachen anknüpfen;

*) S. Tennemann's Syſtem der Platoniſchen Philoſophie B. I.

knüpfen; daher geht er zuweilen von alten Sagen aus, wie im Politicus, wo er mit der Ueberlieferung vom Saturniſchen-Zeitalter anhebt; dieſe Sagen gehören alsdenn zur Form des Dialogs, nicht zum Inhalte deſſelben. Oder er wollte nur die Faſſung einer Reihe abſtracter Begriffe erleichtern dadurch, daß er ſie in ein Bild kleidete, und die Phantaſie in's Spiel zog. Solche Bilder und Mythen ſchlingen ſich bey ihm um Form und Inhalt zugleich herum. Endlich half er ſich auch da durch Mythen, wo wirklich für den Philoſophen nur Mythen möglich ſind, wenn es überſinnlichen Gegenſtänden jenſeits des Gebiets der Erfahrung galt, wo die Vernunft keinen feſten Boden antrifft, und bloß auf den Flügeln luftiger Träume umherſchweifen mag. Dergleichen Mythen erſetzen bey ihm die Stelle des Raiſonnements, ſind eigentlich Platoniſche Philoſopheme, und können nicht lediglich für Producte einer verſchönernden Phantaſie gehalten werden, der es darum zu thun iſt, die nakte Wahrheit mit den Huldgöttinnen zu verſchwiſtern. Es ſind von der Gattung alle diejenigen, welche auf das Vordaſeyn der Seele unter den ſeligen Dämonen, auf ihren Fall, auf ihren Zuſtand nach dem Tode u. w. ſich beziehen. Selbſt die ſogenannte Republik des Plato im ſtrengſten Sinne kann für einen Mythus angeſehen werden, der die Tugend der Menſchheit veranſchaulichen ſollte; und ſie würde vielleicht immer dafür angeſehen worden ſeyn, wenn Plato nicht zuweilen in der Entwickelung derſelben ſeinen Hauptzweck vergeſſen, und den Entwurf einer mythiſchen Republik mit dem einer wirklichen, auf die Menſchheit, nicht wie ſie ſeyn ſollte, ſondern wie ſie iſt, anwendbaren Republik verwechſelt hätte. Freylich bleibt es hierbey ein hiſtoriſches Problem, ob

Plato

Plato dieſe Mythen im Ernſte verſtanden, und als nothwendige Schlußſteine zur Ausfüllung von Lücken benutzt habe, die er durch Raiſonnement nicht zu ergänzen wußte; oder ob ſie auch nichts weiter an und für ſich, als Erfindungen ſeiner vernünftelnden Einbildungskraft waren, denen er keinen höhern oder geringern Werth beylegte, als welcher ihnen vor der echten prüfenden Vernunft gebührt. Inzwiſchen iſt doch jenes wahrſcheinlicher, als dieſes. Das eigenthümlichſte Philoſophem des Plato, die Ideenlehre, iſt mit mehr Mythen von der Seele ſo innig verknüpft, daß es mit denſelben ſteht oder fällt. Es iſt alſo auch nicht glaublich, daß, da die Ideenlehre gewiß ein weſentliches Beſtandſtück ſeiner eſoteriſchen Philoſophie geweſen iſt, er die Mythen aus dieſer ganz verbannt haben ſollte, was ohnehin von ſeinem Genie nach der natürlichen Anlage, der Richtung und Bildung deſſelben, ſich überhaupt kaum vermuthen läßt. Zur ſcharfen Beſtimmung der wahren Begriffe und Lehren des Plato in ihrer Lauterkeit aber geht aus ſeinem Gebrauche von Tropen, Gleichniſſen, Sagen und Mythen die logiſchpraktiſche Regel hervor, ſie ſo viel wie möglich ihres äuſſern Gewandes zu entkleiden, und die Vieldeutigkeit der Ausdrücke auf einen feſten Sinn in dem localen Zuſammenhange, wo ſie vorkommen, zurückzubringen, um ſowohl die Platoniſche Lehre nicht miszuverſtehn, als auch ſie deſto richtiger würdigen zu können.

Da Plato, dem Geiſte ſeines Philoſophirens nach, es darauf anlegte, die Philoſophie zur Wiſſenſchaft zu erheben, ſo mußte er auch den Begriff der Wiſſenſchaft ſelbſt genauer feſtſetzen, vornehmlich in der Beziehung, in welcher die Philoſophie eine Wiſſenſchaft ſeyn ſollte. Er entdeckte in der menſch-

lichen

lichen Erkentniß einen allgemein durchgreifenden Unterſchied, daß ein Theil derſelben mit dem Bewußtſeyn der Zufälligkeit und Veränderlichkeit verknüpft iſt, der andere Theil hingegen den Charakter der Nothwendigkeit und Unwandelbarkeit an ſich trägt. Dieſe Entdeckung mußte ihn unmittelbar auf den Schluß leiten, daß die Principien der Philoſophie, denen er nachforſchte, nicht im Gebiete der veränderlichen Erkentniſſe anzutreffen ſeyen, indem ſie ſonſt einer ewigen Ungewißheit unterworfen wären, und niemals ihre Gültigkeit behaupten könten; ſondern lediglich im Gebiete deſſen, was als unveränderlich, und ſich immer ſelbſt gleich erkant wird. Er ſchloß daher alles, was überhaupt Meynung heißt, von der eigentlichen Philoſophie aus, und ſchränkte dieſe auf Gegenſtände des Wiſſens ein.

Für die Erkentnißquelle der Philoſophie, ſofern ſie Wiſſenſchaft ſeyn ſollte, konte Plato, da er einmal den Gegenſatz zwiſchen Meynen und Wiſſen ſo deutlich eingeſehen hatte, unmöglich die ſinnliche Erfahrung halten. Denn was ſie dem Gemüthe darſtellte, war nicht bleibend, vielmehr in einem ſteten Wechſel und Hinſchwinden aus einem Momente der Veränderung in das andere begriffen, und konte alſo ſeiner Natur nach nur eine ſchwankende Einſicht, eine Meynung, bewirken, die dem Zwecke der Philoſophie nie Genüge that. Gleichwohl bemerkte er in dem Bewußtſeyn ſeiner Vorſtellungen auch ſolche Erkentnißſtücke, denen er die Eigenſchaft des Bleibenden, Feſten und Nothwendigen, nicht abzuſprechen vermochte. Um das Daſeyn und die Möglichkeit derſelben

*) *Plato* de republ. III. d. 165. Opp. T. VII. ed. Bip. Philebus T. IV. p. 299. Gorgias p. 39 ſq.

ſelben zu erklären, mußte er daher auſſerhalb der Sinnlichkeit zunächſt eine beſondere Erkentniß-quelle in der Vernunft des Menſchen für ſich, ſtatuiren, wobey es freylich vorerſt unentſchieden war, wie die Vernunft jene Erkentnißſtücke hervorbringe, oder, falls ſie etwa angebohren wären, zum Beſitze derſelben gelangt ſey. Dieſe Verſchiedenheit der Erkentnißquellen, welche Plato anfangs nur im Allgemeinen und unbeſtimt geahndet haben mag, ladete nun nicht bloß zu einer tiefer eindringenden Unterſuchung des Vorſtellungsvermögens überhaupt ein; ſondern ſie bedurfte auch derſelben nothwendig; theils ihrer eigenen Begründung wegen, damit ſie nicht wie eine willkührliche oder höchſtens bloß wahrſcheinliche Hypotheſe erſchiene; theils um das Verhältniß der Sinnlichkeit zur Vernunft angeben zu können. Deswegen hat ſich Plato auch mit großer Sorgfalt auf ſie eingelaſſen, und man muß die Reſultate kennen, die er gezogen hat, um ſein übriges Syſtem richtig zu faſſen und zu beurtheilen, weil ſie dieſem zur Grundlage dienen.

Zuvörderſt unterſchied er in der Thätigkeit des Vorſtellens nach ihrem ganzen Umfange im Bewußtſeyn die Empfindung (αισθησις); ſowohl inſofern ſie eigentliche Senſation iſt, und nur den ſubjectiven Zuſtand oder die Afficirung dem Gemüthe darſtellt, als auch ſofern ſie ſich auf ein äuſſeres Object bezieht, und Anſchauung iſt. Unter die Rubrik der Empfindungen gehören bey ihm auch die Aeußerungen des Begehrungsvermögens und des innern Gefühls. Er bemerkte zweytens als charakteriſtiſch ausgezeichnet den Begriff, der das vorgeſtellte Mannichfaltige in einer Einheit verbindet (διανοια). Für den Gattungsnamen Vorſtellung hatte er kein Wort.

Die Empfindungen ſind ſinnlich; ſie haben einen Gegenſtand, der auf die äuſſern Sinne einwirkt, und ſie dadurch hervorbringt. Die Begriffe, als ſolche, ſind ein Product des Verſtandes, wenn gleich ihre Gegenſtände durch die Anſchauungen der Sinnlichkeit gegeben ſeyn mögen. Die Kriterien des Unterſchiedes aber zwiſchen ſinnlichen Vorſtellungen und Begriffen liegen darin, daß jene durch die äuſſern Organe und die Seele, dieſe durch die Seele allein, erzeugt werden; daß jene das Einzelne, dieſe das Gemeinſame, vorſtellen; daß jene ein unbeſtimtes Empfundenes, dieſe ein beſtimtes Gedachtes, ausdrücken. Unter den Begriffen ſelbſt iſt wiederum die Verſchiedenheit, daß einige mit einem Erfahrungsgegenſtande zuſammentreffen; andere zwar einem Erfahrungsgegenſtande correſpondiren, aber ohne genau mit ihm zuſammenzutreffen, wie z. B. der Begriff einer geometriſchen Figur; noch andere gar keinem Erfahrungsgegenſtande correſpondiren z. B. das Sittlich-Gute. Bloß jene Verſchiedenheit der Merkmale der vorſtellenden Thätigkeit im Bewußtſeyn ſcheint den Plato bewogen zu haben, daß er Sinnlichkeit und Verſtand (mit Einſchluſſe der Vernunft als eines Vermögens der Begriffe ohne Erfahrungsobject) trennte *).

Das wahre Kriterium des Unterſchiedes zwiſchen der äuſſern und innern Sinnlichkeit kante Plato noch nicht deutlich. Dies hatte die Folge, daß er nicht nur eine beträchtliche Zahl Vorſtellungen von der Zahl der ſinnlichen ausſchloß; ſondern auch die äuſſern

*) Phileb. Opp. T. IV. p. 254 ſq. Theaetet. T. II. p. 140 ſq. De rep. T. VII. p. 147. Phaedon. T. I. p. 140 ſq. Cratylus T. III. p. 345. Timaeus T. IX. p. 348.

äuſſern Sinnenorgane für nothwendige Bedingungen der Sinnlichkeit überhaupt erklärte. Er nahm ſchlechtweg äuſſere Dinge als die Urſachen an, welche durch ihre Eindrücke auf die Organe die Faſſungskraft der Seele in Bewegung ſetzen, ſo daß ſie jenen Eindrücken gemäß die Bilder der Dinge (ειδωλα) in ſich erzeuge. Daher verglich er auch die Seele mit einem Schreiber, der das, was ihm von auſſen durch die Sinne zuſtröme, in ſich ſelbſt aufzeichne. Von den Eindrücken der äuſſern Dinge, behauptete er ferner, blieben Spuren in der Seele zurück, welche ihr dazu dienten, das ehemals empfangene Bild zu erneuern. Durch das Zurückbleiben dieſer Spuren werden das Gedächtniß und die Phantaſie, zwar nicht als Vermögen, aber doch nach ihrer Beziehung auf Vorſtellungen, möglich. Das Gedächtniß (μνημη) beſteht in der bloßen Fähigkeit, Reſte ehemaliger Eindrücke aufzubewahren; es erſtreckt ſich nicht bloß auf die ſinnlichen, ſondern auch auf die Verſtandesvorſtellungen, von denen folglich ebenfalls Spuren nach Plato's Vorausſetzung ſich erhalten müſſen, weil ſonſt das Gedächtniß ſie nicht bewahren könte. Für das, was wir jetzt Phantaſie in beſonderer Bedeutung nennen, hatte Plato zwar kein eigenthümliches Wort; denn φαντασια iſt bey ihm etwas anderes; er dachte ſich aber ein Erneuerungsvermögen der Vorſtellungen, dem er ſolche Wirkungen zuſchrieb, die wir jetzt der Phantaſie beylegen, und welches er die Αναμνησιν nannte. Dieſe (Αναμνησις) begriff theils die Erinnerungskraft, die ſich ohne Phantaſie nie äuſſern kann, theils das Vermögen, analoge Vorſtellungen mit denen zu bilden, die durch äuſſere Eindrücke gegenwärtig ſind, welches wiederum ein Zweig der Phantaſie iſt; theils endlich

das Vermögen der Verbindung der Vorſtellungen im Allgemeinen (der Ideenaſſociation). Die Seele überhaupt, ſofern ſie vorſtellendes Subject iſt, verglich Plato auch mit einer wächſernen Tafel (tabula raſa), und dieſes Bild iſt ſehr berühmt geworden. Aber dem Plato war es doch nur ein Bild; nicht daß er damit eine wirkliche materielle Receptivität hätte andeuten, und dieſe, wie einige geglaubt haben, der Leber beymeſſen wollen *).

In Anſehung der Begriffe bemerkte Plato eine zwiefache Gattung: a) diejenigen, welche ſich auf einen Erfahrungsgegenſtand beziehen (empiriſche, δοξαι); b) diejenigen, die einem überſinnlichen Gegenſtande correſpondiren (intelligible, νοησεις, επιςημαι). Das Erzeugen der Begriffe durch den Verſtand überhaupt iſt Denken. Bey der Unterſuchung der innern Beſchaffenheit des Denkens nahm Plato die Sprache zu Hülfe. Dieſe iſt äuſſere Darſtellung jenes, und wiewohl ſie erſt durch jenes beſtimmt wird, ſo kann ſie doch benutzt werden, weil ſie intuitivere Merkmale hat, um aus den Geſetzen ihrer Möglichkeit auf die Geſetze der Möglichkeit jenes zu ſchließen. Jede Rede (enuntiatio) iſt Verknüpfung zwiſchen Subject und Prädicat, bejahend oder verneinend; das kann ſie nur ſeyn, indem vorher dieſe Verknüpfung ſo gedacht wird; ſie iſt ein Urtheil. Denken iſt alſo Urtheilen. Das Denken kann ſich aber wiederum in einer zwiefachen Function äuſſern, entweder daß es die Verknüpfung zwiſchen einem Subjecte und Prädicate wirklich beſtimt (δοξαζειν); oder daß es dieſelbe nur als möglich voraus

*) Charmid. Opp. T. IV. p. 118. Theaetet. T. II. p. 86 ſq. Phil. T. IV. p. 250.

ausſetzt, und ſie wirklich zu beſtimmen ſucht (διανοεισθαι). Alles Denken überhaupt iſt Verbinden des Mannichfaltigen, ſey es nun, daß der Verſtand bloß Begriffe formt, oder daß er urtheilt; denn ſelbſt das Urtheilen iſt wiederum ein Verbinden der Begriffe. Jeder Begriff iſt als ſolcher, als Wirkung des vorſtellenden Subjects, verſchieden von dem, was durch ihn begriffen wird. Er enthält alſo ein Eins und ein Vieles, da nichts unter eine Einheit zuſammengefaßt werden kann, wenn es nicht als ein Mannichfaltiges gegeben iſt. Jeder Begriff muß einen Gegenſtand haben; aber ſeine Beziehung auf denſelben kann näher oder entfernter ſeyn; es giebt ſolche, die ſich unmittelbar auf einen gewiſſen Stoff beziehen, und ſolche, die nur das Gemeinſame von mehr Vorſtellungen enthalten, folglich einen größern Umfang haben, als jene, ſo daß jene unter ihnen ſtehn. Die Begriffe ſind daher in einer gewiſſen Verbindung unter einander, und dieſe Verbindung macht alles Urtheilen, oder Denken, möglich. Die Wiſſenſchaft von der Art dieſer Verbindung iſt die Dialektik *).

Die Begriffe werden ihrem Gegenſtande nach entweder aus ſinnlicher Erfahrung erworben, ſind alſo empiriſch (φαντασιαι), oder nicht. Die erſtern ſind Producte der Sinnlichkeit und des Verſtandes zugleich. Werden ihre Merkmale auf's neue zergliedert, deutlich unterſchieden, abermals zuſammengefaßt und mit dem Objecte verbunden vorgeſtellt, ſo entſpringen empiriſche Urtheile. Jedes empiriſche Urtheil aber erfordert ſchon einen Begriff, der vorher geht, nicht vom Verſtande mittelſt des

*) Plat. Theaetet. Sophiſta et Philebus.

des Zuſammenfaſſens ſinnlicher Merkmale erzeugt wird, ſondern vielmehr die Urſache iſt, warum der Verſtand die verbundenen ſinnlichen Merkmale in einen Begriff verwandeln kann. Z. B. Theätet iſt ein Menſch, der dieſe oder jene Geſichtszüge hat. Hier ſind freylich die Merkmale, die ſich auf den beſtimten Gegenſtand (den Theätet) beziehn, aus der ſinnlichen Erfahrung entlehnt und zuſammengefaßt; aber in dem Urtheile komt auch der Begriff Menſch vor, der vorhergeht, nicht aus den ſinnlichen Merkmalen durch den Verſtand gebildet wurde, hingegen die Urſache war, daß die zuſammengefaßten ſinnlichen Merkmale zum Begriffe werden konten. Dieſe Begriffe, die nun erſt empiriſche Begriffe und Urtheile möglich machen, müſſen, da ſie nicht in der Sinnlichkeit ihre Quelle haben, dem Verſtande allein angehören, und in einem beſondern Vermögen desſelben ihrem Grunde nach anzutreffen ſeyn. Weil aber ſchlechterdings kein Begriff ohne Gegenſtand ſeyn kann, ſo müſſen auch ſie einem Gegenſtande entſprechen, der inzwiſchen nicht anſchaulich, ſondern nur denkbar iſt. Plato unterſchied alſo den empiriſchen Verſtand (δοξα), ſofern er bloß ſinnliche Wahrnehmungen verbindet, und dieſelben auf einen Begriff zurückführt, von einem höhern Verſtande (νοησις), der das Vermögen allgemeiner Begriffe iſt, auf welche mehr Vorſtellungen zurückgeführt werden, weil jene das Gemeinſame derſelben, wiewohl nur denkbar, enthalten, und dadurch ihre Vereinigung zu einem Begriffe bewirken. Theätet iſt ein einzelnes Individuum, ſofern die ſinnliche Wahrnehmung gewiſſe Merkmale von ihm gewährt, wodurch er ſich von andern auszeichnet; dieſe Merkmale zuſammengefaßt ſtehn unter dem Gattungsbegriffe

begriffe Menſch, der das ihnen Gemeinſame ausdrückt a priori. Theätet iſt alſo nach dem Gattungsbegriffe ein Menſch; nach den ihm eigenen ſinnlichen Merkmalen aber ein beſtimmter Menſch. Ohne den Gattungsbegriff Menſch wäre kein ſinnlicher Begriff vom Theätet, als einem beſtimten Menſchen, möglich.

Da Plato den allgemeinen Begriffen, aus denen er die Möglichkeit alles Denkens herleitete, nicht ihr Object in der Erfahrung anwies; gleichwohl durch das nothwendige Geſetz der Vorſtellungen überhaupt gezwungen, ihnen ein Object zugeſtehen mußte; ſo laſſen ſich die Merkmale leicht erklären, die er ihren Gegenſtänden beylegte. Sie ſind nemlich unkörperlich, können nicht angeſchaut werden, und im Gebiete der Sinne iſt nichts zu finden, was ihnen congruirte; ſie ſind feſt, bleibend und unwandelbar; denn ſie enthalten die nothwendigen gemeinſamen Merkmale der Dinge, auf welche ſie bezogen werden, und machen das eigentliche Weſen derſelben aus (ουσιαν, το οντως ον); dahingegen das ſinnlich Wahrgenommene zufällig, veränderlich und immer wechſelnd iſt. Sie ſind die ſich ewig gleichen Formen und Muſter der Sinnendinge (παραδειγματα), und die letztern ſind nur als unvollkomne Nachbildungen (ὁμοιωματα) von ihnen zu betrachten. Sie ſind endlich durch das Bewußtſeyn des Denkvermögens gegeben, laſſen ſich daher ohne Hülfe der Sinnenerfahrung entwickeln, und haben einen höhern Grad von Deutlichkeit.

Vermöge des Unterſchiedes der empiriſchen und allgemeinen Begriffe, was die Erkentnißquelle betrifft, machte Plato auch eine Trennung zwiſchen dem reinen und dem empiriſchen Den-

ken (νοειν, δοξαζειν). Das Letztere iſt die Thätigkeit des Verſtandes, wenn er bloß ſinnliche Wahrnehmungen begreift und darüber urtheilt. Das Erſtere iſt diejenige Thätigkeit, wenn er bloß ſich mit allgemeinen Begriffen beſchäftigt, dieſe zergliedert und verfolgt, ohne ſich um ſinnliche Wahrnehmung zu bekümmern. Das ſogenannte reine Denken kann auf eine zwiefache Art geſchehn: entweder ſo, daß der Verſtand gewiſſe allgemeine Begriffe als Principe annimt, und den Folgen derſelben nachgeht mit Hülfe der Anſchauung; oder ſo, daß er von allgemeinen Begriffen zu den oberſten Principien hinaufſteigt, ohne die Anſchauung zu Hülfe zu nehmen. Bewirkt der Verſtand auf jene Weiſe ein Ganzes von Erkentniſſen, ſo entſteht eine reine, aber keine feſte Wiſſenſchaft, weil das Princip derſelben nicht geſichert iſt (διανοια). Bewirkt er aber ein Ganzes von Erkentniſſen auf dieſe Weiſe, ſo entſteht eine reine und zugleich feſte Wiſſenſchaft (επιςημη), weil ſie auf dem höchſten Principe beruht *).

Die angebohrnen Begriffe ſonderte Plato in eine zwiefache Claſſe ab, von denen die eine di" ſogenannten mathematiſchen Begriffe enthielt, die andere aber diejenigen, welche zu dieſen nicht gerechnet werden können. Die mathematiſchen Begriffe ſind zwar auch dem menſchlichen Verſtande ſchon urſprünglich eigen; aber ſie haben das unterſcheidende Merkmal, daß ſie eine unendliche Zahl von Gegenſtänden beſtimmen, die ſich ſelbſt vollkommen ähnlich ſind; wie z. B. durch den Begriff eines Cirkels überhaupt eine unendliche Menge ſich vollkommen ähnlicher Cirkel

*) *Plat.* de republ. VI. p. 122 ſq. VII. p. 160. Cf. Phaed. p. 147 ſq.

Cirkel beſtimt werden. Dahingegen durch die nicht-mathematiſchen angebohrnen Begriffe wird nur Ein Gegenſtand beſtimmt. Hierin iſt auch vielleicht die Urſache zu ſuchen, daß Plato die mathematiſchen Begriffe, weil ſie auf viele, wiewohl ſich vollkommen ähnliche Gegenſtände gehen, und nicht einen Gegenſtand überhaupt ausdrücken, für bedingt anſah, und die Wiſſenſchaft von ihnen, die Mathematik, zwar für eine Verſtandeswiſſenſchaft, aber nicht für eine ſtrenge Wiſſenſchaft gelten laſſen wollte. Er nannte alſo auch bloß die angebohrnen nichtmathematiſchen Begriffe, die Einen Gegenſtand feſt und unwandelbar darſtellen, Vernunftbegriffe oder Ideen (ἰδεαι, Species, Simulacra rerum), und von dieſen behauptete er, daß ſie dem wirklichen Seyn der Dinge correſpondirten.

Die Lehre von den Ideen iſt die wichtigſte in der Platoniſchen Philoſophie; denn ſie iſt diejenige, welcher dieſe ihren originalen Charakter verdankt. Daß Plato die Möglichkeit des Denkens aus den Ideen herleitete, weil er den einzigen Grund einer Verbindung des Mannichfaltigen in ihnen als abſoluten Gattungsbegriffen anzutreffen glaubte, iſt nicht der einzige Geſichtspunkt, woraus ſie bey ihm betrachtet werden müſſen, ſo intereſſant auch dieſer ſchon an und für ſich, ſelbſt in Beziehung auf die neuere Philoſophie, iſt. Die Ideenlehre des Plato muß auch aus dem metaphyſiſchen Geſichtspuncte unterſucht werden. Er nahm ſie für das Erklärungsprincip nicht bloß des Denkens, ſondern auch des Erkennens, an, und hoffte mittelſt derſelben den Zwiſt zwiſchen der Sinnenerfahrung und dem reinen Verſtande, der bisher die entgegengeſetzten philoſophi-

ſchen Parteyen, und auſſer ihnen die Skeptiker, beſchäftigt hatte, wenn nicht ganz zu beendigen, doch zur Beendigung desſelben beyzutragen. So wie das Mannichfaltige, welches die ſinnliche Wahrnehmung liefert, nur dadurch als ein beſtimtes Object gedacht werden kann, daß es der Verſtand auf eine Idee bezieht; ſo muß auch dieſe Idee das eigentliche Object an ſich ſelbſt (das Ding an ſich) darſtellen. Das ſinnlich Mannichfaltige iſt unaufhörlich der Veränderung unterworfen; aus ihm allein kann kein beſtimtes Object erkannt werden; die Idee iſt unveränderlich, und nur durch eine Theilnahme an ihr, welche der Verſtand vermittelt, kann das Veränderliche ein feſtes Merkmal für die Erkentniß empfangen. Die Vernunft, welche die Ideen befaßt, iſt demnach das Vermögen, wodurch der Menſch Dinge an ſich zu erkennen im Staude iſt, Die Sinnlichkeit gewährt ein erſcheinendes Unbeſtimtes, das erſt durch ſein Verhältniß zur Vernunftidee ein empiriſcher Gegenſtand wird. Das Urtheil: Eine Blume iſt ſchön, wird nur dadurch möglich, daß der Verſtand das Subject, die Blume, wovon er den empiriſchen Begriff durch eine Beziehung des ſinnlichen Eindrucks des Mannichfaltigen der Blume auf den Gattungsbegriff Blume beſtimt haben muß, auf die Idee des Urſchönen zurückführt, und gleichſam den empiriſchen Begriff der Blume an dieſem Urſchönen Theil nehmen läßt. Die Blume, als Ding an ſich, ſo wie das Schöne an ſich, werden nur durch die Ideen erkannt. Alſo ſind die Ideen nicht nur die oberſten logiſchen, ſondern auch die oberſten metaphyſiſchen Principien der Dinge in der Platoniſchen Philoſophie, und deßwegen

gen dasjenige Beſtandſtück derſelben, welches der größten Aufmerkſamkeit werth iſt *).

Die Ideen, als Principien des Denkens und Erkennens, empfahlen ſich dem Plato auch von einer andern Seite, auf welcher ſich die Principien keiner damals gangbaren Philoſophie, die Pythagoreiſchen in einer ſehr unvollkomnen und gezwungenen Anwendung etwa ausgenommen, empfohlen hatten. Es ſchien ihm nehmlich, daß durch ſie das ganze Gebiet der geiſtigen Aeuſſerungen des Menſchen regiert, und Grundſätze auch für das ſittliche Handeln und für das äſthetiſche Urtheilen aufgeſtellt, alſo ſowohl dem Bedürfniſſe der Wißbegierde, wie dem Bedürfniſſe der Sittlichkeit, das ihm vorzüglich am Herzen lag, und des Geſchmacks, abgeholfen werden könne. Die moraliſche Beurtheilung der Handlungen, ſah er ein, werde nicht durch die Handlungen, ſofern ſie erſcheinen, und ihre Wirkungen auf die Sinnlichkeit; im Gegentheile durch einen Vernunftbegriff des höchſten Sittlich-Guten beſtimt; und eben die Vernunft, die in theoretiſcher Hinſicht den Menſchen Wahrheit erkennen laſſe durch eine Beziehung der ſinnlichen Vorſtellungen auf ihre Ideen der Dinge an ſich, gebe ihm auch für ſein Thun und Laſſen Zweck und Regel durch eine Beziehung deſſelben auf ihre unbedingte Idee der ſittlichen Güte. Auf gleiche Weiſe ſey das Urſchöne der Vernunft das leitende Princip für alle Urtheile über ſinnlich ſchöne

*) Phileb. p. 215 ſq. Eine andere Hauptſtelle im Parmenides p. 70 ſq. enthält eine anderweitige Vorſtellungsart von den Ideen, deren Plato aber nur erwähnt, um die mit ihr verbundenen Schwierigkeiten aufzudecken. Vergl. Tennemann's Syſtem der Plat. Phil. B. II. S. 80.

ſchöne Objecte. So wurden dem Plato die Ideen zum Fundamente, worauf er das ganze Gebäude der Philoſophie, als Wiſſenſchaft, ſicher errichten zu können dachte *).

Ein Problem fand in Anſehung der Ideen ſtatt, welches, wenn es ſich nicht löſen ließ, ihre Anwendbarkeit zur Erkentniß der Sinnenwelt zweifelhaft gemacht haben würde; indem in dieſem Falle ihre Möglichkeit in der Vernunft ſelbſt unbegreiflich war, und eben dadurch ihre wirkliche Exiſtenz und Gültigkeit. Das Problem betraf den Urſprung der Ideen, und die Beziehung derſelben auf ihre unmittelbaren Gegenſtände. Hat die Vernunft die Ideen durch ſich ſelbſt hervorgebracht; wie konte ſie das? und wo ſind die Objecte derſelben? — Verdankt die Vernunft aber die Ideen einer Urſache auſſer ihr; welche iſt dieſe, und in was für einer Verbindung ſteht dieſe Urſache mit der Vernunft? — Daß die Vernunft die Ideen durch ſich ſelbſt hervorgebracht habe, konte Plato nicht annehmen. Eines Theils waren die Ideen das Unbedingte der Erkentniß, und durch ſie konte erſt Erkentniß überhaupt entſpringen; andern Theils waren die Gegenſtände derſelben noch nicht in der Erfahrung gegeben, und es war nicht einzuſehn, wie die Seele auſſerhalb der Erfahrung eine Welt der Dinge an ſich hätte erkennen mögen, und warum den Dingen an ſich die Sinnenerſcheinungen nothwendig entſprächen, ja dieſe erſt dadurch Beſtand erhielten, daß ſie mittelſt einer Beziehung auf jene vom Verſtande gedacht würden. Plato mußte alſo, um den Urſprung der Ideen zu entdecken, höher hinaufſteigen. Sofern nun durch die

*) Euthyphron. T. I. p. 11. Phaedo p. 171. De republ. VI. p. 88.

die Vernunft die Ideen gegeben waren als unbedingte Principien, blieb ihm nichts zum Grunde derſelben übrig, als das abſolute göttliche Vermögen der Ideen, die abſolute göttliche Vernunft. Die Ideen enthalten allein Wahrheit der Erkentniß und Wahrheit der Dinge; ſo wie der göttliche Verſtand die Dinge denkt, ſo ſind ſie wirklich; die Gottheit iſt alſo der lezte Grund der Erkentniß, und der lezte Realgrund der Dinge. Durch die Gottheit iſt auch die menſchliche Seele, ſo wie alles Uebrige, vorhanden. Dieſe empfieng die Ideen von ihr als die weſentlichen logiſchen und metaphyſiſchen Principien; ſie ſind dieſelben Formen der Dinge, die im göttlichen Verſtande wohnen; denn es kann keine andre weſentliche und nothwendige Form geben, als wie die Gottheit ſie denkt, durch deren Einwirkung auch die unbeſtimte Materie (Natur) dieſe erſt ihre Weſentlichkeit bekomt. Gott wollte die Materie ſich verähnlichen; er bildete ſie alſo nach den Ideen; das Muſter der Sinnenwelt iſt im göttlichen Verſtande; die menſchliche Seele iſt ein Ausdruck der göttlichen Kraft; beym Eintritte in's Sinnenleben, oder beym erſten Bewußtſeyn, das ihr in der Verbindung mit der Materie zu Theile wird, ſchweben ihr die Ideen, und in ihr die Pfänder ihrer himliſchen Abkunft nicht vor: aber die Eindrücke der nach den Ideen von Gott geformten Sinnendinge wecken auch die Ideen der menſchlichen Seele, und erheben ſie ſelbſt zu ihrer lezten ewigen Urquelle *).

Die Platoniſchen Ideen ſind Vernunftbegriffe a priori, durch welche das Weſen der Dinge gedacht wird, die aber ſelbſt in einer Vernunft ihren Grund

*) Phil. p. 219. 301 ſq. De rep. VI. p. 119 ſq. VII. p. 133. X. p. 286.

Grund haben, und nicht objectiv auſſerhalb derſelben exiſtiren. Durch einzelne aus der Verbindung geriſſene, einſeitig erklärte und beurtheilte, Stellen in den Werken des Plato und Ariſtoteles; durch misverſtandene Ausdrücke, welche der erſtere in ſeiner Ideenlehre gebraucht; und durch einen unrichtigen Begriff von der Tendenz und dem Geiſte ſeiner Philoſophie überhaupt, ſind einige neuere Gelehrte bewogen worden, dem Plato das Syſtem einer ſubſtantiellen (hypoſtaſirten) Ideenwelt zuzuſchreiben. Allein daß Plato den Ideen nur, ſofern ſie durch eine Vernunft vorgeſtellt werden, Realität beylegte, erhellt aus mehrern Gründen. Plato war erſtlich durch eine Analyſe des Vorſtellungsvermögens zu dem Philoſopheme von den Ideen fortgegangen; er fand in der ſinnlichen Empfindung das Beſtehende nicht; aber er fand es in den Ideen der reinen Vernunft, doch nur ſofern es als beſtehend in ihnen gedacht wurde. Er ſchränkte ihre Realität alſo auch ganz auf die gedachte Realität ein. Wenn Plato auch die Ideen Subſtanzen nennt, ſo legt er ihnen doch nur Realität bey, ſofern ſie durch Vernunft mit realen Merkmalen gedacht werden, nicht auſſerhalb der Vernunft. Er erhob zweytens den göttlichen Verſtand zum Bildner der Materie nach den Ideen; nun konte aber der göttliche Verſtand nichts anders, als wie eben dieſe Ideen, denken; ſie waren alſo auch nur im göttlichen Verſtande, nicht auſſerhalb demſelben. Er läßt drittens den concreten Dingen Realität ertheilen durch ihre Beziehung auf die Ideen; d. i. die concreten Dinge werden als reel durch ihre Beziehung auf die Vernunftideen gedacht. Folglich ſind ſubſtantielle Ideen auſſerhalb einer Vernunft eine ganz unzweckmäßige und überflüſſige Hypotheſe.

theſe. Endlich eine objective Welt der Ideen auſſer einer Vernunft, und doch neben einer Vernunft, iſt etwas ganz undenkbares; die göttliche Intelligenz, ſo wie alle übrige Intelligenzen, werden dadurch aufgehoben, und auf blinde Kräfte reducirt, die gleichwohl Ideen erkennen und nach ihnen denken ſollen, was ſich widerſpricht. Im Philebus nennt Plato freylich Gott, die Ideen, und die Materie, abgeſondert als die letzten Principien des Univerſum's; aber hieraus folgt nicht, daß er die Exiſtenz der Ideen auſſerhalb dem göttlichen Verſtande behauptet habe. Eben ſo erwähnt Plato eines intelligibeln Orts für die idealiſche Welt (τοπꙋ νοητꙋ). Unter dieſem wird aber wohl richtiger der Inbegriff der Ideen im göttlichen Verſtande gedacht, gleichſam als ein Raum für die Ideenwelt; denn den ſogenannten Raum eignete Plato nur den Sinnerſcheinungen zu. Man kann ihm alſo die Meynung von einer hypoſtaſirten Ideenwelt nicht zutrauen, weil er ſein eignes Syſtem in ſeinem innern Zuſammenhange damit zerſtört haben würde, ohne für die Feſtigkeit ſeiner Principien das geringſte zu gewinnen.

Aus den Geſprächen, worin Plato der Ideenlehre erwähnt, namentlich aus dem Parmenides, kann man ſchließen, daß er ſchon in der Philoſophie ſeiner Zeit Anläſſe dazu gefunden habe, und mehr für den Vollender und Begründer, als für den Urheber derſelben, zu halten ſey. Wirklich waren auch im Pythagorismus und Eleaticismus die Keime dazu vorhanden, die nur der Pflege eines wiſſenſchaftlichen Genie's, wie Plato, bedurften, um zu einem neuen ganzen Syſteme zu gedeihen. Aber dadurch, daß Plato der Ideenlehre eine feſtere Grundlage gab; ſie aus der Natur des Vorſtellungsvermögens ſelbſt

zu

zu entwickeln ſuchte und ſchärfer beſtimte; war er doch der Erſte, welcher ſie gegen diejenigen Einwürfe ſicherte, die ſich gegen die bisherigen ſchwankenden und unbeſtimten Verſuche derſelben hatten machen laſſen. Im Parmenides vertheidigt er ſelbſt ſie gegen mehr Einwürfe, gröſtentheils damit, daß er Misverſtändniſſe dabey aufdeckt. So konte man zweifeln, a) ob ſich von allen individuellen Dingen Ideen denken ließen; z. B. auch von den geringfügigen und verächtlichen; ferner b) ob die Ideen die höchſten Principien wären, da die Sinnendinge und die Idealdinge generiſch verſchieden ſeyen, und beyde wieder einen Geſchlechtsbegriff vorausſetzen, unter welchen ſie gemeinſchaftlich ſtänden; c) ob die Theilnahme der concreten Dinge an den Idealrealitäten begreiflich ſey; d) ob, falls die Ideen keine Realitäten auſſerhalb einer Vernunft ſeyn ſollen, und durch eine Beziehung derſelben auf den Sinnenſtoff dieſem erſt gleichwohl Realität zu Theile wird, nicht die Sinnendinge ſelbſt in bloße Begriffe verwandelt werden; endlich e) ob eine Wiſſenſchaft der Ideen möglich ſey, da ſie doch nicht innerhalb der Sphäre der Sinnenerfahrung gegeben ſind. Plato erweiſt hingegen unter der Perſon des Parmenides, a) daß alle individuelle Dinge ſich auf Ideen beziehen müſſen, und der Werth der Dinge nicht von Volksvorurtheilen abhange; b) daß nur in den Ideen wirkliche bleibende Realität ſey, folglich zwiſchen ihnen und den Sinnendingen, die erſt durch jene als reelle Dinge erkannt würden, kein generiſcher Unterſchied obwalte; die Ideen alſo die höchſten Principien wären; c) daß die Ideen nicht Subſtanzen auſſer einer Vernunft, ſondern durch

Ver=

nunft wären; alſo die Theilnahme der concreten Vorſtellung an der Idee leicht begreiflich ſey; d) daß, indem der Sinnenſtoff durch die Beziehung deſſelben auf eine Vernunftidee als Realität erkannt würde, hieraus nicht fließe, daß dieſer Sinnenſtoff ſelbſt ein Begriff ſey; e) daß endlich eine Wiſſenſchaft der Ideen, als Vernunftbegriffe, die im Bewußtſeyn ſich offenbaren müſſen, allerdings möglich ſey; allein freylich nicht der Ideen als Subſtanzen auſſerhalb einer Vernunft.

Aus der bisher erörterten Theorie des Plato vom Vorſtellungsvermögen läßt ſich nun ſein Begriff der Erkentniß überhaupt leicht beſtimmen. Er ſetzte dieſelbe nicht, wie Protagoras that, lediglich in das ſinnliche Vorſtellen, indem bey dieſer Meynung alle Erkentniß ſchwankend und ewig wechſelnd ſey, aller Unterſchied zwiſchen objectiv wahren und erträumten Vorſtellungen der Einbildungskraft unmöglich würde, folglich nichts überhaupt, was den Namen Erkentniß verdiene, ſtatt finden könne; auch die Natur des ſinnlichen Vorſtellungsvermögens ſelbſt ihr widerſpreche, da dieſes nur das einzelne Mannichfaltige, nicht das Gemeinſame, darſtelle. Gleichwohl beſteht auch die Erkentniß nicht in einem bloßen Urtheilen; denn die Prüfung der Wahrheit oder Falſchheit eines Urtheils ſetzt Erkentniß voraus; dieſe erfordert alſo ein Merkmal, wodurch die nothwendigen Prädicate eines Gegenſtandes unmittelbar beſtimt werden; deßwegen muß ſie ſelbſt ſich auf das Unveränderliche beziehen, und in der Vernunft gegründet ſeyn, die nach einem unveränderlichen oberſten Principe verfährt. Das Unveränderliche der Erkentniß ſind aber die Ideen, deren oberſtes Princip die abſolute Einheit iſt. Erkentniß heißt alſo die durch

Vernunft beſtimte Vorſtellung von einem beſtimten Gegenſtande. Daher iſt Erkennen und Wiſſen einerley, und nur inſofern iſt Wiſſenſchaft möglich, als ihr Gegenſtand durch die Ideen der Vernunft beſtimt werden mag *).

So ſorgfältig Plato die Unterſuchung des Begriffes der Erkentniß angeſtellt hat, ſo konte es ihm doch, da er einmal die bloßen Formen des Anſchauens und Denkens nicht abſonderte, auch nicht gelingen, das Erkennen vom bloßen Denken zu unterſcheiden. Er mußte alſo die Wiſſenſchaft von den Principien der Erkentniß mit der Wiſſenſchaft von den Regeln des Denkens identiſch nehmen. Er gab ihr den Namen Dialektik von der damaligen philoſophiſchen Manier zu unterſuchen, in Unterredungen, wo ſich das Bedürfniß eines Organons des Denkens am erſten und am meiſten offenbarte. Zu einer ſyſtematiſchen im Innern vollſtändigen Diſciplin hat er die eigentliche logiſche Dialektik nicht ausgebildet; dies Verdienſt gebührt ſeinem großen Schüler, dem Ariſtoteles; aber er hat doch den Begriff der Diſciplin beſtimt, und treffliche Materialien dazu geliefert, die Ariſtoteles, nebſt den andern Beyträgen der Eleatiker, Sokratiker, Megariker und Sophiſten, für ſein logiſches Syſtem benutzen konte, und benutzt hat. Alles Denken, raiſonnirte Plato, wird durch ein Verbinden der Begriffe möglich. Nun laſſen ſich entweder alle Begriffe verbinden; dies iſt aber wegen der Exiſtenz eines Falſchen unmöglich; oder es laſſen ſich keine verbinden; dann wäre aber kein Denken überhaupt möglich; alſo müſſen ſich einige verbinden laſſen, andere nicht. Die Wiſſenſchaft der möglichen Verbindung der Be-

*) *Plat.* Theaetet.

Begriffe iſt alſo die Dialektik. Die einzelnen Hauptpartieen der Dialektik laſſen ſich aus dieſem ihren Begriffe leicht entwickeln. Es muß zuvörderſt Grundregeln des Denkens überhaupt geben; dann Regeln für die Begriffe, die Urtheile und Schlüſſe; für die Definition, Eintheilung, Beweisführung; Kriterien des Wahren und Falſchen; eine Methodenlehre des Denkens; eine Sophiſtik; endlich eine allgemeine philoſophiſche Grammatik. Daß Plato ſich dieſe Beſtandtheile der Logik wirklich dachte, verrathen einzelne dahin gehörige Regeln und Winke ſelbſt, die in ſeinen Dialogen vorkommen, wiewohl er keinen derſelben förmlich und vollſtändig abgehandelt hat; was auch weder ſeine Art des Philoſophirens, noch ſeine ſchriftſtelleriſche Manier vergönnte. Uebrigens war ſchon durch die Natur des denkenden Verſtandes dafür geſorgt, daß Plato, wenn er einmal logiſche Regeln abſtrahirte und beſtimte, ſie den oberſten Grundſätzen derſelben, den ſogenannten Sätzen des Widerſpruchs, der Einſtimmung und des Grundes, unterordnen, und dieſe ſelbſt als logiſche Grundſätze anerkennen mußte, wenn er ſie auch nicht förmlich als ſolche aufſtellte *).

Weil

*) Die lehrreichſten Geſpräche des Plato im logiſchen Betrachte ſind der Philebus, Theätet, Sophiſta, Kratylus, Meno, Phädon, Gorgias, Hipparch, und der zweyte Alcibiades. S. Comm de vet philoſ. graec. in arte logica inven. et perfic. ante Ariſtotelem conaminibus in den Commentt. Soc. Gotting T. X — Engel's Verſuch einer Methode die Vernunftlehre aus Platoniſchen Dialogen zu entwickeln Berlin 1780. Tennemann's Syſtem der Plat. Philoſ. B. II S. 214 ff.

Weil Plato aber die Wiſſenſchaft des Denkens auch für die Wiſſenſchaft des Erkennens anſah, ſo vertritt bey ihm die Dialektik zugleich die Stelle der ſogenannten Metaphyſik. Jene ſollte durch Begriffe der Vernunft die Dinge an ſich kennen lehren, und das iſt gerade der Zweck, welchen dieſe beabſichtigt. Die metaphyſiſchen Diſciplinen, welche ſich als möglich annehmen laſſen, indem ihre Probleme durch die Natur der Vernunft ſelbſt aufgeworfen werden, hat Plato ſchon im Allgemeinen vorgeſtellt; er hat ferner manches zu ihrem wirklichen Anbaue vorgetragen; ſyſtematiſch ausgeführt aber hat er keine; dieſem Geſchäfte unterzog ſich ebenfalls erſt Ariſtoteles *). Es iſt daher freylich nicht ſtreng hiſtoriſch, die metaphyſiſchen Lehren des Plato ſo zu ordnen, wie ein heutiger Metaphyſiker die ſeinigen über dieſelben Gegenſtände ordnen würde, und ihrem Verhältniſſe zu einander nach ordnen müßte. Aber da Plato dieſe Anordnung jeder verſtändigen Willkühr überlaſſen hat; ſo iſt es wohl am zweckmäßigſten, diejenige zu wählen, die den größten diſciplinariſchen Nutzen haben dürfte, und das kann nur eine ſolche ſeyn, welche mit der heutigen Anordnung der Metaphyſik zuſammentrifft. Die Grundſätze der Logik, der Satz des Widerſpruchs und der Satz vom Grunde, waren dem Plato auch die Grundſätze der Metaphyſik.

Das Ding (ὀν) wird vom Plato in mehrfacher Bedeutung verſtanden. Ueberhaupt iſt es ihm entweder ein vorgeſtellter Gegenſtand, oder ein Gegenſtand auſſerhalb der Vorſtellung. Der vorgeſtellte Gegenſtand kann entweder ein Unveränderliches ſeyn, oder ein Veränderliches. Das

*) De republ. VI. p. 124.

Das Ding (ον) wird auch als Subject der wechſelnden Beſtimmungen von dieſen ſelbſt unterſchieden. Dem Dinge (οντι) iſt das Nichtding (μη ον) entgegengeſeßt, entweder contradictoriſch als das Nichts, oder nur ſofern es nicht dasſelbe Ding mit jenem iſt. Ein jedes Ding wird mit Merkmalen vorgeſtellt; es enthält alſo ein Vieles und ein Eins; ein Vieles an den mehrern Merkmalen; ein Eins, ſofern die Merkmale in einem Inbegriffe vorgeſtellt werden, und Ein Ding ausmachen. Der Inbegriff der Merkmale iſt das Weſen des Dinges; was nicht zu den Merkmalen gehört, iſt alſo in Beziehung auf dieſes Ding negativ. Daher der Lehrſaß des Plato: Ein jedes Ding iſt Vieles, und unendlich Vieles nicht; oder die Zahl der Merkmale, womit ein Ding vorgeſtellt wird, iſt beſtimbar; hingegen die Zahl der von ihm ausgeſchloſſenen Merkmale iſt unbeſtimlich. Ein jedes Ding hat alſo eine Zahl, die quantitativ und qualitativ iſt; jenes, ſofern es Ein Ding iſt; dieſes, ſofern ſein Inhalt einfach iſt, oder nicht. Die Frage, wie die innere Qualität der Ideen (der reinen Vernunftbegriffe) einfach ſeyn könne? was Plato anzunehmen ſcheint, iſt nicht von ihm aufgeklärt.

Die Beſtimmungen eines Dinges drücken entweder ein Unveränderliches oder ein Veränderliches aus; in jenem Falle ſind ſie weſentlich; in dieſem zufällig. Nun enthält die Idee alle diejenigen Beſtimmungen eines unter ihr ſtehenden Dinges, welche ihm nothwendig zukommen; folglich iſt in den Ideen das Weſen der Dinge enthalten. Von der Idee ſelbſt aber muß man noch ihren Begriff, oder diejenige logiſche Function,

welche die innern Merkmale der Idee analytiſch deutlich im Bewußtſeyn zuſammenfaßt, abſondern; indem die Idee im Vernunftvermögen gegeben ſeyn kann, ohne daß ein ſolcher Begriff von ihr exiſtirt. Das Unveränderliche des Dinges iſt das Subject, die Subſtanz, das Beharrliche deſſelben, an welchem die Beſtimmungen wechſeln; die wechſelnden Beſtimmungen ſelbſt ſind die Accidenzen. Das Daſeyn einer Subſtanz erwies Plato vornehmlich daraus, weil ohne dieſelbe, bey vorausgeſetztem ſteten Wechſel der Dinge, keine Erkentniß möglich ſey, und man von einem jeden Dinge alsdann alles behaupten könne. Das Veränderliche an der Subſtanz war dem Plato kein Unding; er nahm es auch für etwas Wirkliches an, da es als an dem Wirklichen vorgehend erkannt werde; und ſofern die Erkentnißkraft das Veränderliche erkenne, hielte er ſie für ein leidendes Vermögen. Ungeachtet aber die Subſtanz, als ſolche, durch die Idee für die Erkentniß begründet wird, ſo ſcheint doch Plato dieſer ſelbſt nicht Subſtantialität eingeräumt zu haben; ſondern ſie war ihm nur die Form der Subſtantialität, das weſentliche Grundmerkmal der Dinge in der Vorſtellung; und in dieſem Sinne unterſchied er körperliche und unkörperliche Subſtanzen, von denen jene ein Object (einen Stoff) auſſerhalb dem Vorſtellungsvermogen haben, wiewohl es durch dieſes beſtimt wird; dieſe aber allein im vernünftigen Vorſtellungsvermögen gegeben ſind. Den Begriff des Veränderlichen entwickelte er noch folgendermaßen. Die Veränderung eines Dinges iſt der Uebergang deſſelben aus dem Entgegengeſetzten in das Entgegengeſetzte, ſo daß es das Gegentheil von dem wird, was es vorher war. Dieſer Uebergang

iſt nur in der Zeit möglich; ſonſt müßten die entgegengeſetzten Merkmale in Beziehung auf daſſelbe Ding einander widerſprechen. Inzwiſchen iſt der Uebergang in der Zeit nur für die Vorſtellung nothwendig; daß er an ſich in der Zeit ſich ereignen müſſe, folgt daraus nicht. Ueberhaupt ſah ſchon Plato ein, daß nur die Vorſtellbarkeit der Veränderung erklärlich ſey, nicht ihre Möglichkeit.

Bey einer Veränderung entſteht etwas, das vorher nicht da war; aus Nichts aber wird Nichts; alſo muß jede Veränderung eine Urſache haben. Unter Urſache dachte Plato bald Alles, was das Daſeyn eines Dinges überhaupt möglich und wirklich macht; folglich ſowohl die Idee (die Form), welche das Weſen des Dinges beſtimt, als den Stoff (die Materie); bald das bloß wirkende Princip. Den Grundſatz der Cauſſalität nahm er für unmittelbar evident an. Er unterſchied aber freye und phyſiſche Urſachen. Die letztern ſind ſolche, die immer durch Etwas Vorhergehendes in Thätigkeit gebracht werden müſſen; die erſtern ſind ſelbſtthätig. Eine freye Urſache kann nur eine Vernunft ſeyn, welche ſich nach Vorſtellungen von Zwecken beſtimt; ihr iſt die phyſiſche Urſache untergeordnet, weil ſie bedingt, da hingegen jene unbedingt iſt. Da es bedingte Urſachen gibt, ſo müſſen dieſelben von einem abſoluten Unbedingten abhangen, das ſelbſt Princip (ἀρχη) iſt), keine Urſache über ſich hat, durch ſich ſelbſt nothwendig iſt, nicht entſtehn und vergehn kann. Wo ein Wirken iſt, muß auch ein Leiden ſeyn. Beydes kann nicht ohne ein Vermögen dazu gedacht werden. Dieſes iſt an ſich ſelbſt intelligibel; es läßt ſich nur die Art des Wirkens und Leidens unterſcheiden. Ein und daſſelbe Ver-

mögen kann nicht der Grund von entgegengeſetzten Wirkungen ſeyn *).

Plato ließ das Bedingte durch das Unbedingte beſtimt werden; er trennte das Ding an ſich von der Erſcheinung; er konte alſo die Probleme nicht umgehn: Wie exiſtirt das Ding an ſich in der Zeit, da es nicht, wie die Erſcheinung, ſeine Beſtimmungen unaufhörlich wechſelt, und doch dem Daſeyn nach aus einem Momente in das andere übergehen muß? — Wie exiſtirt das Abſolute unbedingte ſelbſt in der Zeit? — Ob Plato die Zeit für etwas Objectives oder Subjectives hielt, läßt ſich aus ſeinen Schriften nicht darthun; aber wohl, daß er eine Differenz zwiſchen einer reinen und einer empiriſchen Zeit ſtatuirte. Die erſtere iſt die ewige unendliche Zeit (Aeon); in dieſer ſind die Dinge an ſich, die ohne Veränderung von einem Momente zum andern dauern; es gilt in dieſer kein Werden (Fieri), ſondern nur ein Seyn (Eſſe). Die andere iſt die endliche gewordene Zeit; ſie begann mit der Entſtehung der Welt der Erſcheinungen; Plato nennt ſie im Timaeus ein bewegliches Bild des Aeon **). Demnach war ihm die Zeit eine Bedingung nicht bloß der Exiſtenz von Erſcheinungen, ſondern der Exiſtenz von Dingen überhaupt. In der That iſt es eine ſo ſchwer zu erfüllende Forderung an das Vorſtellungsvermögen, ſich die Möglichkeit der Exiſtenz auſſer der Zeit zu denken, daß man dem Plato zu viel zumuthet, wenn man ſich wundert, wie er nicht darauf verfallen ſey, ſie zu thun. In Anſehung des Raumes hat er ſchon

*) Tennemann's Syſtem der Platon. Philoſ. B. II. S. 291 ff.

**) Timaeus p. 317.

ſchon mehr gewagt. Er begriff, daß er ſeine Ideen verkörpern würde, wenn er ſie in den Raum verſetzte; er ließ ſie alſo exiſtirend gedacht werden, ohne ihnen eine räumliche Exiſtenz anzuweiſen. Dieſe legte er nur den ſinnlichen Dingen bey, denen er Theilbarkeit zuſchrieb, welche er den Ideen abſprach.

Die bisher vorgetragenen ontologiſchen Begriffe und Sätze des Plato ſtanden einerſeits mit dem Materialism älterer philoſophiſcher Parteyen, anderſeits mit dem Spiritualism der Eleatiker zu ſehr im Widerſpruche, als daß er ſich nicht gedrungen gefühlt hätte, dieſelben in Beziehung auf dieſe Syſteme noch beſonders zu rechtfertigen. Der Hauptſitz ſeiner dahin gehörigen Argumentationen iſt im Parmenides. Er ſucht hier mit der feinſten dialektiſchen Kunſt die Vertheidiger beyder Behauptungen, ſowohl der: Es giebt nur eine Realität (Ein Seyn) überhaupt, und Alles iſt Eins, als der: Nur das Mannichfaltige iſt das Reale, durch die aus dieſen hervorgehenden Folgen ſelbſt zu widerlegen, und ſo ſeine eigene Behauptung zu befeſtigen: Ein jedes Ding iſt ein Eins und ein Vieles. Aus dem Satze: Alles iſt Eins, fließt, daß, wenn das Eins wirklich iſt, dieſem alle poſitive und negative Prädicate zukommen müſſen; es iſt folglich Alles, und iſt wiederum auch Alles nicht; es kann alſo entweder gar nicht, oder nur mit widerſprechenden Prädicaten gedacht werden. Iſt aber das Eins nicht wirklich, ſo iſt ganz und gar nichts. Eben ſo fließt aus dem Satze: Nur das Viele iſt das Reale, daß, wenn das Eins aufgehoben wird, kein Minimum der Vielheit exiſtire; jedes Aggregat ſcheint alsdenn Eines zu ſeyn, und iſt nie Eines; denn das Eine exiſtirt nicht. Alſo auch das Viele kann ent-

weder gar nicht gedacht werden, oder nur im Widerſpruche mit ſich ſelbſt. So blieb der Platoniſche Satz übrig: Ein jedes Ding muß zugleich ein Eins und ein Vieles ſeyn. Die Begriffe Einheit und Vielheit liegen als nothwendige Bedingungen alles Denkbaren in dem Vermögen der Vernunft, und ſind Prädicate für alles Concrete. Kein Begriff iſt überhaupt möglich ohne ein Mannichfaltiges, das in eine Einheit zuſammengefaßt wird. Die nothwendigen Merkmale dieſes Einen Mannichfaltigen enthalten die Ideen *).

Kennt man die Begriffe, durch welche Plato das Ding überhaupt beſtimte, ſo hat auch das Verſtändniß derer keine Schwierigkeit, welche er mit den verſchiedenen Hauptarten der Dinge verband. Im Allgemeinen theilte er die Dinge ein in denkbare (Dinge an ſich, νοητα, οντα, οντως οντα), und in anſchauliche (Erſcheinungen, φαινομενα). Dieſe letztern werden durch die Sinne wahrgenommen, und durch den empiriſchen Verſtand begriffen (αισθητα, δοξαστα). Jene erſtern ſind wiederum zwiefach, ſofern ſie im Denkvermögen exiſtiren (Ideen), oder ſofern ſie auſſerhalb demſelben vorhanden ſind, wiewohl ſie durch dasſelbe erkannt werden mögen, und den Ideen auf's genaueſte entſprechen, z. B. Gott, Seele. Mit der obigen Eintheilung der Dinge iſt diejenige in körperliche (σωματα) und unkörperliche (ασωματα), ferner in ſichtbare (ὁρατα) und unſichtbare (αειδη, αορατα) dieſelbe **).

Von

*) Parmenides p. 73. Vergl. *Tiedemann* Argum. Dialog. Plat. im Parmen.

**) Timaeus p. 302 ſq. Phaedon p. 178.

Von den Dingen an ſich nahm Plato folgende Prädicate an. Sie ſind bloß denkbar, und enthalten das nothwendige Geſchlechtsmerkmal der unter ihnen ſtehenden Individuen. Da ſie auf einem Vernunftbegriffe beruhen, ſo befaßen ſie nach dem nothwendigen Geſetze der Begriffe ein Eins und ein Vieles (ſie ſind ein Inbegriff von Merkmalen); aber dieſe Merkmale ſind nicht auſſer einander befindliche Theile; daher ſind die Dinge an ſich doch einfach, können nicht vermehrt oder vermindert werden; ſind ſich ſelbſt immer gleich, und keiner Zerſtörung unterworfen. Sie ſind nicht im Raume; ohne Geſtalt und Farbe; aber ſie ſind in der Zeit; wiewohl nicht durch die Zeit beſchränkt, ſondern abſolut und ohne alle Veränderung. Daher laſſen ſie ſich auch in keiner ihnen entſprechenden Anſchauung darſtellen. Sie ſind durch die Vernunft bloß den Formen nach gedachte Gegenſtände; alſo die Formen der wirklichen Dinge in der Welt, die noch mit einem andern Etwas verbunden, und an demſelben auſſer ſich verwirklicht werden. Die Urſache der Verbindung iſt Gott. Dieſer bildete die Dinge nach den Ideen ſeiner Vernunft, den ewig unveränderlichen Formen aller Dinge, die von ihm auch der menſchlichen Seele mitgetheilt ſind. Die Dinge an ſich werden als real erkannt vermöge des Unterſchiedes zwiſchen dem Vernunftvermögen und dem empiriſchen Verſtande; wovon dieſer die Dinge vorſtellt, wie ſie erſcheinen; jener, wie ſie ſind. Die Dinge an ſich ſind nicht Subſtanzen, ſondern nur durch die Vernunft vorgeſtellte Dinge. Sie erhalten Subſtantialität, wenn ſie an einem gegebnen Stoffe auſſer ihnen verwirklicht werden. Iſt dieſer Stoff ein äuſſerer (ſinnlich wahrzunehmender), entſtehen

kör=

körperliche Subſtanzen. Iſt er es nicht, entſtehen unkörperliche Subſtanzen. Die Gottheit iſt ohne allen Wechſel der Beſtimmungen; aber die übrigen unkörperlichen Subſtanzen ſind es nicht, ob ſie gleich als bloß denkbare Subſtanzen unveränderlich ſind. Alle unkörperliche Subſtanzen ſtehn unter Einem Dinge an ſich, das ihr nothwendiges Merkmal enthält; ſie machen alſo zuſammen nur Eine Gattung aus. Weil auch die unkörperlichen Subſtanzen nur durch einen Vernunftbegriff gedacht werden mögen, ſo ſind ſie ebenfalls Dinge an ſich, wie die Ideen, obwohl ſie von dieſen, als bloßen Formen der Dinge überhaupt, verſchieden ſind.

Schon aus der Entgegenſetzung der Dinge an ſich und der Erſcheinungen kann man auf die Prädicate ſchließen, welche das Platoniſche Syſtem den letztern zuſchreibt. Die Erſcheinung iſt dasjenige, was durch die Sinne wahrgenommen wird. Die Sinnlichkeit kann aber nichts darſtellen, als das unaufhörlich Veränderliche, und ſofern es veränderlich iſt. Dieſes iſt alſo der Hauptcharakter der Erſcheinung. Daher iſt ſie nicht bloß in der Zeit, ſondern ſie wechſelt auch ſtets in derſelben, und geht von einer Veränderung zur andern über. Im folgenden Momente iſt ſie nicht mehr, was ſie im vorhergehenden war. Sie wird durch ihre Prädicate ſowohl poſitiv als negativ beſtimt; dieſe kommen ihr zu und auch nicht (ον και μη ον). Nun iſt aber ein Wechſel der Beſtimmungen nicht möglich ohne ein Beharrliches, welches dabey zum Grunde liegt; dieſes enthält der Sinnenſtoff nicht, ſondern es wird an demſelben erſt durch ſeine Verbindung mit dem Dinge an ſich, oder durch ſeine Bildung nach der Idee, hervorgebracht. Demungeachtet,

wenn

wenn auch der Sinnenſtoff für ſich ſelbſt kein Beharrliches enthält, ſo kann doch ſeine wirkliche Exiſtenz darum nicht geleugnet werden. Dieſe beruht auf dem Bewußtſeyn von Veränderungen (κινησις), das ſich auf keine Weiſe wegvernünfteln läßt. Die Erſcheinung iſt demnach keine Subſtanz; allein ſie iſt auch kein Unding und kein bloßer Schein; ſondern immer etwas Reales *). Der Begriff der Erſcheinung (des ſinnlich Wahrnehmbaren) führte zunächſt auf die Entwickelung des Begriffes vom Körper. Es genügte dem Plato nicht, bey den von den frühern Naturforſchern angenommenen Elementen der Körperwelt ſtille zu ſtehn; denn dieſe waren ſelbſt Körper; er ſah ſich nach einem noch allgemeinern Merkmale um. Dieſes fand er in der Ausdehnung und Solidität eines gegebnen Stoffes. Die mathematiſchen Begriffe hielt er für Producte des Verſtandes; ſie galten ihm alſo für die Formen phyſiſcher Körper; und ſo war nur die Materie an und für ſich zum Stoffe der Körper übrig. Dieſe Materie überhaupt iſt nichts weiter, als ein beſtimbares Mannichfaltige im Raume, und aus dieſem allgemeinen Begriffe derſelben ergeben ſich alle ihre Prädicate. Sie iſt unendlich (απειρον), weil ſie urſprünglich unbeſtimt und unbegrenzt iſt, und in ihrer Mannichfaltigkeit ſich weder ein größter, noch ein kleinſter Theil annehmen läßt; ſie iſt ohne alle Qualitäten, als welche ſie erſt durch die Verbindung mit der Form empfangen kann; ſie iſt verſchiedenartig; in ſteter Bewegung, doch regellos und ohne Zweck; ſie iſt nicht entſtanden, und kann

*) *Plato* Sophiſta p. 69. Parm. p. 84. Timaeus p. 302. 540 ſq. Sympoſ. p. 240. De republ. VI. p. 118 ſq. VII. p. 132. 156.

kann nicht vernichtet werden. Die Materie überhaupt iſt alſo dem Plato ein formloſes, unbeſtimtes, mannichfaltiges, ſich ſtets bewegendes (veränderliches), und von Ewigkeit her vorhandenes Etwas *).

Da die Materie urſprünglich ein den Raum erfüllendes unbeſtimtes veränderliches Mannichfaltiges iſt, ſo bekomt ſie erſt eigentliche Körperlichkeit dadurch, daß ſie im Raume beſtimt und begrenzt, und ihre regelloſe Bewegung einem Geſetze der Form untergeordnet wird. Die bloße Begrenzung im Raume bewirkt die Figur der Körper. Nun giebt es nach geometriſchen Begriffen nur vier Hauptarten der mathematiſchen Körper, den Kubus, die Pyramide, das Achteck, und das Zwanzigeck. Dieſe nahm Plato durch ſeine Vorgänger in der Unterſuchung, die Pythagoreer, dazu angeleitet, für die Formen der Elemente der Körperwelt, der Erde, des Feuers, der Luft, und des Waſſers an. Die mathematiſchen Körper beſtehn urſprünglich aus gleichſeitigen und ungleichſeitigen Triangeln, die verſchieden zuſammengeſetzt werden; aber an und für ſich ſo klein ſind, daß ſie nicht eher ſinnlich wahrgenommen werden mögen, als bis ſie zu einem Aggregate (ογκος) vereinigt ſind. In der Beſtimmung der Elemente der Körperwelt iſt inzwiſchen Plato ſich nicht gleich; er ſtatuirte einmal drey, ein andermal fünf Elemente; weil es ihm an einem Leitfaden zu einer zuverläſſigen Auskunft hierüber fehlte. Die Unterordnung der regelloſen Bewegung unter die Form bewirkt die Harmonie der Kräfte. Die Bewegkraft war ein ewiges Princip in der Materie. Sie war nur einer mechaniſchen beſtimbaren Wirkſamkeit fähig, keiner zweckmäßig ſelbſtthätigen. Die

Kör-

*) S. den Timaeus und Philebus.

Körperwelt iſt demnach aus Materie und Form gebildet; jene iſt das leidende Princip (die Mutter); dieſe das thätige (der Vater). Sofern jeder Körper materiell iſt, iſt er der Veränderung unterworfen; es entſtehn Theile an ihm, und verſchwinden; die Theile werden auch wohl ganz aufgelöſt, und gehen in neue Verbindungen über. Die Veränderung kann aber den Körper nicht bloß betreffen, ſofern er materiell iſt; ſie muß zugleich ſeine Form angehn, ſofern dieſelbe an ihm als Körper haftet. Denn die Abnahme, Zunahme, Auflöſung des Körpers, kann nicht geſchehen, ohne daß nicht auch die Form des Körpers dabey wechsle. Gleichwohl muß doch bey dem Körper ebenfalls ein Beharrliches ſtatt haben. Dieſes Beharrliche iſt das aus Materie und Form verbundene Ding im Raume überhaupt (die empiriſche Subſtanz), an welchem die Beſtimmungen wechſeln, oder welches Accidenzen in der Zeit hat. Plato übertrug hier durch eine Täuſchung des Verſtandes die Idee der Subſtanz, als Ding an ſich, deren es zur Erkentniß eines beſtimten Objects nothwendig bedurfte, auf das concrete Weſen des Körpers, ſofern dieſer objectiv ein Beharrliches ausdrückt. Die empiriſche Subſtanz iſt der Grund, daß das concrete Ding dasſelbe bleibt, ſo lange ſeine weſentlichen empiriſchen Merkmale dieſelben bleiben.

Da Plato von der Körperwelt die Welt der denkbaren Subſtanzen ſpecifiſch abſonderte, ſo mußte die Unterſuchung des Seelenweſens überhaupt für ihn ein hohes Intereſſe haben, ſo wie uns die Reſultate, welche er zog, merkwürdig ſeyn müſſen, weil dadurch ſeine Theorie des Ueberſinnlichen, und die Art, wie er ſie entwickelte, noch mehr aufgehellt

werden.

werden. Er dehnte den Begriff Seele (ψυχη) auf jedes ſelbſtthätige Princip von Wirkungen aus. Manche Wirkungen aber wären von der Beſchaffenheit, daß er zwar aus ihnen auf ein ſelbſtthätiges Princip ſchließen zu können glaubte, aber dieſem doch keine Wirkſamkeit nach einem Vernunftzwecke, ſondern eine bloß mechaniſche, zugeſtehen konte. Daher theilte er die Seelen überhaupt ein in vernünftige und unvernünftige (λογιςικη, αλογος). Jene ſind der Materie, als ſolcher, eigen; dieſe den denkbaren Subſtanzen. Zu den vernünftigen Seelen gehörte zuvörderſt die unbedingte Intelligenz (die Gottheit); dann die menſchliche Seele, ſofern ſie Vernunftweſen iſt. Die Gottheit iſt ein Seelenweſen ohne Körper, und daran iſt ſie von der menſchlichen Seele zu unterſcheiden, als welche mit einem Körper verbunden iſt; denn, abſtrahirt vom Körper, iſt die menſchliche Seele ein Product der göttlichen. Die menſchliche Seele überhaupt äuſſert ſich durch Vorſtellungen, Begierden und Gefühle. Nun ſind gleichwohl nicht alle Begierden und Gefühle im Vernunftweſen gegründet; deßwegen müſſen mit der Seele noch beſondere Kräfte verknüpft ſeyn, die zu ihr in der Vereinigung mit dem Körper gehören, aber eigentlich materielle Kräfte ſind. Plato nennt dieſe Kräfte thieriſche unvernünftige Seelen, und nimt deren im Menſchen zwey an, eine, welche die Mutter von Begierden iſt (επιθυμητικον μερος ψυχης), die andere, welche die Gefühle der Luſt und Unluſt erzeugt (θυμητικον). Mit der vernünftigen Seele ſtehn dieſelben dadurch in Verbindung, daß jene ihre Beſtrebungen und Veränderungen in's Bewußtſeyn aufnimt, wodurch dieſe auch

erſt

erſt Empfindungen und vorgeſtellte Begierden werden, ſo daß ein Einfluß derſelben auf die Seele möglich wird. Auch die Pflanzen haben Seelen, oder materielle Kräfte, die ſelbſtthätig wirken; aber die Veränderungen, welche durch ſie erzeugt werden, gelangen zu keinem Bewußtſeyn, wie beym Menſchen. Auſſer von den unvernünftigen Seelen im Menſchen und in der belebten Natur, redet Plato auch noch von einer rohen Seele, die urſprünglich in der Materie enthalten war, dem ewigen Principe unregelmäßiger Bewegung. Da die unvernünftige Seele der Körperlichkeit einwohnt, ſo iſt ſie auch den Geſetzen derſelben unterworfen; ſie iſt alſo ſterblich (θνητη), ſtatt daß das Vernunftweſen unvergänglich iſt (αθανατη); ſie iſt ihrer Natur nach der vernünftigen Seele entgegengeſetzt, und mit ihr im Streite, obwohl derſelben an Würde und Kraft untergeordnet, falls dieſe die Herrſchaft nicht ſelbſt aufgiebt *).

Der beſſere Weg, welchen Plato zur Entdeckung der Principien der geſamten menſchlichen Erkentniß eingeſchlagen hatte, leitete ihn auch zu verhältnißmäßig richtigern Begriffen vom abſoluten Seelenſubjecte des Menſchen, als ſeine Vorgänger und Zeitgenoſſen hegten. Die Seele bekomt ihre Vorſtellungen entweder von auſſen durch die Sinne, oder ſie ſelbſt erzeugt ſie durch innere Kraft; in jenem Falle iſt das Vorſtellungsvermögen vom Körper abhängig; in dieſem nicht. Hiernach unterſchied Plato einen edlern und unedlern Theil der Seele; dieſer

*) Phileb. p. 211 ſq. Sophiſta p. 268. Timaeus p. 326. 385 ſq. De republ. VIII. p. 203. IX. p. 239. Vergl. Tennemann's Syſtem der Plat. Phil. B. II.

dieſer war das ſinnliche Vorſtellungsvermögen; jener das reine Vernunftvermögen, dasjenige im Menſchen, was ihn der göttlichen Intelligenz ähnlich macht. Das letztere betrachtete er als das eigentliche Vernunftſubject. Die Prädicate, welche er ihm beylegte, beruhen auf der Natur der Idee, wodurch dasſelbe gedacht wird. Es iſt das Subject der Vermögen, mittelſt welcher es wirkt, und in allen ſeinen Aeuſſerungen iſt es Eins und Dasſelbe. Zu ſeinem Weſen gehören Einheit und Mannichfaltigkeit; Einheit, ſofern alles Denken ſich auf Ein Subject beziehen muß; Mannichfaltigkeit, ſofern das wirkliche Denken ſelbſt ein Wechſel von Beſtimmungen des Subjects iſt. Als Quelle der Einheit iſt es nicht anſchaulich, ſondern nur durch eine Idee denkbar; es iſt eben deswegen unveränderlich und mit ſich ſelbſt identiſch. Als verſchieden vom Körperlichen iſt es unkörperlich (geiſtig); weder aus mehr Theilen zuſammengeſetzt, noch das Reſultat einer Zuſammenſetzung (eine Harmonie). Wäre es das letztere, ſo könte es nicht unbedingte Einheit ſeyn; denn es hinge von zuſammenzuſetzenden Theilen ab, deren Exiſtenz vorherginge, und deren Natur ſeine Wirkſamkeit beſtimte, anſtatt daß es doch unabhängig wirkt; es müßten auch die Seelen mehr und weniger Seelen ſeyn, da der Grad der Harmonie eine Verſchiedenheit zuläßt *).

Bey der Forſchung über die Natur der Seele an und für ſich war dem Plato mit Recht auch die Vereinigung derſelben mit einem materiellen Körper, die Beſchaffenheit dieſer Vereinigung, und

*) De legg. X. p. 81. De republ. IV. p. 349. 360. IX. 276. 357. Phileb. p. 258. Alcib. I. p. 65. Phaed. p. 149 ſq. Timaeus p. 312 ſq.

und die Veranlaſſung dazu, ein intereſſanter Gegenſtand. Er nahm die Präexiſtenz der Seele vor ihrem Eingange in den thieriſchen Körper an; aber über die Grenze der Präexiſtenz, und über die Urſache der Verknüpfung der Seele mit dem Leibe, kommen bey ihm widerſprechende Behauptungen vor. Wahrſcheinlich aber glaubte er doch ſelbſt, daß die Seelen von Ewigkeit her durch den göttlichen Verſtand gedacht wurden, und durch und mit demſelben, wie die Ideenwelt überhaupt, exiſtirten. Daher behauptete er auch, daß das Geiſterreich ſich immer gleich und dasſelbe ſey, an Zahl weder größer, noch geringer würde. Den Grund der Verbindung der Seele mit dem Körper erklärt er durch ein bloß mythiſches Philoſophem, das er wahrſcheinlich aus einer orientaliſchen Tradition entlehnte. Die Seelen hatten vor dieſem Leben ihren Aufenthalt in einem der Sterne. Ihre thieriſchen der Geiſtigkeit unwürdigen Begierden wurden Urſache, daß ſie in materielle Körper verſetzt wurden, aus welchen ſie, wenn ſie noch tiefer von ihrer Würde herabſinken, in andere gröbere wandern müſſen; dahingegen ſie zu ihrem urſprünglichen Wohnſitze, den Sternen, zurückkehren, wenn ſie ſich zu ihrem angeſtamten Adel erheben *).

Aus der Vorausſetzung der Seele als eines immateriellen und unveränderlichen Weſens, welche Plato machte, würde man folgern können, daß auch die Unſterblichkeit der Seele nach dem Tode des Körpers ein Artikel ſeiner philoſophiſchen Ueberzeugung, oder zum mindeſten ſeines philoſophiſchen Glaubens

*) Timaeus p. 306. 312. 325 ſq. Phaedrus p. 318 ſq. Philebus p. 247. Phaedon. p. 148 ſq. 188 ſq. De republ. X. p. 316.

bens geweſen ſey. Dieſe Folgerung wird aber ausdrücklich beſtätigt durch die berühmte Unterſuchung, welche er, vornehmlich im Phädon, über den Gegenſtand insbeſondre angeſtellt hat, wo er die Unſterblichkeitslehre auf eine Art zu begründen ſuchte, die bey allem, was man darin vermiſſen kann, immer merkwürdig ſeyn wird, ſo wie ſie bis auf unſere Zeiten herab, bevor die Kritik der reinen Vernunft erſchien, eine faſt kanoniſche Autorität behauptet hat. Plato mußte ſchon nach ſeiner theoretiſchen Philoſophie das gegenwärtige Leben nur als einen tranſitoriſchen Zuſtand der Seele anſehn. Er würde alle ſeine übrigen Lehrſätze über Gott, Welt und Seele haben aufgeben müſſen, wenn für ihn eine gültige Argumentation denkbar geweſen wäre, welche die Vergänglichkeit der Seele erwieſen hätte. Noch weniger konte er die Nothwendigkeit der Tugend begründen, wenn die Exiſtenz des Menſchen auf das Sinnendaſeyn eingeſchränkt werden mußte.

Die beſondern Beweisgründe des Plato für die Fortdauer der Seele als abſoluten Subjects nach dem Tode des Körpers waren folgende. Erſtlich: Der Begriff der Veränderung erfordert den Uebergang eines Dinges aus einem Zuſtande in den entgegengeſetzten. Wenn es alſo ein Sterben giebt, wie dieſes die Erfahrung täglich lehrt, ſo muß aus dem Sterben das Leben wieder hervorgehn, indem bey der Einförmigkeit des Zuſtandes, wo ein bloßes Sterben ſtatt fände, bald kein lebendes Weſen mehr vorhanden ſeyn würde. Das Sterben iſt aber eine bloße Veränderung des Seelenſubjects (eine Trennung vom Körper), und muß alſo nach dem Geſetze der Veränderung Leben (Verbindung mit einem neuen Körper) zur Folge haben. Zweytens: Die Seele hat

hat angebohrne Ideen; dieſe kann ſie nicht während dem gegenwärtigen Sinnenleben ſich erworben haben; denn ſie drücken ein Unveränderliches aus, was die Erfahrung nicht für die Erkentniß liefert; die Seele muß alſo ſchon präexiſtirt haben, ſey es nun in einem andern Körper, oder als abſolute denkende Subſtanz; die ſinnlichen Eindrücke dienen nur dazu, die Erinnerung an dieſe vor dem Leben erhaltene Ideen wieder zu erwecken. So wie aber die Seele vor dieſem Leben vorhanden war, wird ſie auch nach dem Ende desſelben fortdauern. Drittens: Die Seele iſt einfach; eine Auflöſung des Einfachen iſt unmöglich, weil hier keine Theile ſind; alſo kann auch die Seele nicht aufgelöſt werden, oder ſterblich ſeyn. Wollte man die Seele als eine Harmonie (Reſultat der Zuſammenſetzung des Körpers) betrachten; ſo wäre ſie in dieſem Falle zwar auch kein materieller Gegenſtand, und würde dennoch mit dem Tode des Körpers aufhören zu ſeyn; allein es läßt ſich auch nicht erweiſen, daß die Seele nur eine ſolche Harmonie, ein Accidens des Körpers, ſey. Soll aber der Seele bloß eine edlere Natur, und dieſer zufolge eine längere Dauer, als dem Körper, zugeſchrieben werden, ſo daß ſie vielleicht mehr Körper durchwandern könte, aber doch am Ende mit einem derſelben ihren Untergang fände; ſo widerſpricht dies der Natur der Seele, die Urſache des Lebens iſt, und mit dem Prädicate der Sterblichkeit ſich niemals verträgt. Iſt die Seele einfach, ſo iſt ſie auch unzerſtörbar, und ihre Fortdauer muß ewig ſeyn. Viertens: Die Seele hat das Princip ihrer Thätigkeit in ſich ſelbſt; ſie iſt abſolute unbedingte Urſache, die in ihrer Wirkſamkeit durch nichts Höheres beſtimt wird; mithin kann es auch keine Urſache auſſer ihr geben, die

ihrer Thätigkeit ein Ende machte; könten unbedingte Urſachen vernichtet werden, ſo würde das Chaos wiederkehren; die Seele iſt alſo als ſelbſtthätiges Princip unvergänglich. Fünftens: Das Gute erhält und vervollkomnet; das Böſe verdirbt und zerſtört. Nun iſt die Seele zwar innern Uebeln unterworfen, welche ſie unvollkommen machen, z. B. der Unwiſſenheit, der Laſterhaftigkeit; aber keines dieſer Uebel kann ſie zerſtören; vielmehr bleibt ſie dabey in ihrer Wirkungskraft dieſelbe, und verräth dieſe wohl gar in einem erhöhten Grade. Da innere Uebel ſie nicht zerſtören, können es noch weniger äuſſere thun. Die Seele muß alſo unſterblich ſeyn *). So ſcheinbar dieſe Beweisgründe für die Unſterblichkeit beym erſten Blicke ſind, ſo beruhen ſie doch alle auf ungegründeten oder unentſchiedenen Vorausſetzungen, wie: daß die Seele, als das Subject der Veränderungen (des Lebens und Todes), fortdauern, und die Zahl der Seelen ſich nothwendig gleich bleiben müſſe; daß Ideen a priori exiſtirten, welche die Seele unter keiner andern Bedingung, als in einem Zuſtande vor dem gegenwärtigen, erlangt haben könte; daß die Seele einfach ſey; daß die Selbſtthätigkeit der Seele an ſich zukomme und unbedingt ſey; daß es auſſer den uns bekannten Uebeln keine Kraft weiter geben könne, welche im Stande wäre, die Seele zu zerſtören.

Durch die Trennung der beyden entgegengeſetzten Naturen, des Materiellen und Geiſtigen, und die Aufklärung ihres ſpecifiſchen Unterſchiedes, wurde auch die Abweichung des Plato in der Vorſtellung der Welt, ihrer allgemeinen Merkmale, und ihres

*) S. den Phaedon. Vergl. Phaedrus p. 318. Sympoſ. p. 240. Gorgias p. 172. De republ. I. p. 153.

ihres Urſprungs, von der Meynung ſeiner Vorgänger bewirkt. So lange man das Seelenweſen nicht in einem Gegenſatze mit der Materie dachte, war man nur bemüht, letzte phyſiſche Gründe der Welt zu entdecken; und blieb bey dieſen ſtehn, ſo unbefriedigend ſie immer ſeyn mochten. Sobald man aber einmal den Begriff einer geiſtigen Kraft aufgefaßt hatte, thaten phyſiſche Gründe überhaupt nicht mehr Genüge; wie ſchon das Beyſpiel des Anaxagoras lehrt, obgleich dieſer in ſeiner Kosmogonie ſich noch größtentheils an den Mechanism hielt, und ſeinen Begriff einer geiſtigen Welturſache nicht genugſam verfolgte und anwandte. Die Sokratiſche Philoſophie, die ihre populare Gotteslehre auf die Teleologie und Moral ſtützte, machte vollends jede mechaniſche Erklärung der Welt unzulänglich. Plato war es, der die Teleologie auch in kosmologiſcher Hinſicht benutzte. Er betrachtete die Welt als das Werk einer Intelligenz, und nach einem höchſten Vernunftzwecke gebildet, und auf dieſem Wege glaubte er das letzte mögliche Ziel der Forſchung zu finden, was die Phyſiker bisher vergeblich geſucht hatten. Die Beſtandſtücke der Welt waren ihm Materie und Geiſt; aber ſo, daß die Kräfte und Geſetze jener der nach Vernunftzwecken wirkſamen Kraft der Intelligenz untergeordnet waren *).

Dem gemäß wurden auch folgende allgemeine Merkmale der Welt vom Plato angenommen. Die Welt iſt der Inbegriff aller Subſtanzen überhaupt mit Ausſchluſſe ihres unbedingten Urhebers (der Gottheit). Sie beſteht aus Körper und Seele. Der Stoff des Körpers iſt die formloſe Materie, die aber

*) Phaedo p. 217.

aber durch beſtimte Arten der Begrenzung eine Form empfängt, dadurch in die vier Elemente übergeht, aus welchen die einzelnen ſogenannten Weltkörper gebildet ſind. Die Seele iſt nothwendige Bedingung der Welt, theils, weil es ſonſt an einem abſoluten Principe der Bewegung mangelte; theils weil die Geſtirne (wegen der Regelmäßigkeit ihrer Bewegung) Seelen enthalten müſſen, wie auch die Thiere und Menſchen; theils endlich, weil die Ordnung, Schönheit, Zweckmäßigkeit der Dinge nicht in der Materie ihren Grund haben kann. Nach dieſen Begriffen iſt alſo die Welt überhaupt ein lebendes Thier (ζωον). Sie iſt ferner entſtanden; denn ſie wird empiriſch wahrgenommen, hat zufällige veränderliche Beſtimmungen, und ſetzt eine unbedingte Urſache voraus. Dieſe unbedingte Urſache muß, weil Ordnung, Schönheit und Zweckmäßigkeit in der Welt ſind, eine Intelligenz ſeyn, und zwar, da die Welt alles begreift, deſſen Wirklichkeit möglich iſt, muß ſie das vollkommenſte Weſen (Gott) ſeyn. Wiederum Gott als das vollkommenſte Weſen mußte die Welt nach dem vollkommenſten Ideale denken, ſie alſo ſich ſelbſt ſo ſehr verähnlichen, wie möglich. Die Welt mußte alſo alle möglichen lebenden und vernünftigen Weſen befaſſen. Das Weltideal, ſofern es von Gott gedacht wird, macht die intelligible Welt aus; die ſichtbare Welt iſt nach jener gebildet, und zwar dadurch, daß die Materie mit den Ideen verbunden wurde. Damit die ſichtbare Welt dem Ideale möglichſt entſpräche, was die Vollkommenheit ihres Schöpfers mit ſich brachte, umfaßte die Bildung Gottes die geſamte Materie, und brachte in derſelben alle möglichen Formen zum Daſeyn. Daher iſt die Welt Ein unendliches

liches All mannichfaltiger Dinge vermöge der Idee, nach welcher ſie geformt wurde. Ihre äuſſere Geſtalt dachte ſich Plato kugelförmig, weil dieſe Figur die vollkommenſte iſt, und alle andere Figuren in ſich ſchließt. Ferner bildete Gott die Welt unzerſtörbar und unveränderlich dem Ganzen nach; ſo daß zwar Beſtimmungen entſtehn und verſchwinden, einzelne Dinge aufgelöſt werden, und ſich zu neuen Dingen umgeſtalten; aber alles, was einmal im Reiche der Weſen vorhanden iſt, ſeinem Grundbeſtande nach bleibt. Durch eine äuſſere Urſache auſſer der Gottheit könte ohnehin die Welt nicht zerſtört werden, da nichts auſſer der Welt mehr exiſtirt; und die Gottheit ſelbſt, als der Repräſentant der Vollkommenheit, wird ſie nicht zerſtören wollen. Endlich verlieh Gott auch der Welt die zweckmäßigſte Bewegung im Kreiſe, die auch der Vernunftthätigkeit am angemeſſenſten iſt. Das Weltideal iſt ewig und ſich gleich, wie die Gottheit ſelbſt es iſt; es gehört zu ihrem Weſen. Die ſichtbare Welt, als das Werk göttlicher Bildung, iſt inſofern entſtanden; allein die Gottheit machte ſie durch die unaufhörlich fortwährende Veränderung, indem ſie ihrem Weſen nach fortdauert, zu einem Bilde des Aeon *).

Alle Regelmäſſigkeit der Bewegung leitete Plato von einer vernünftigen Urſache her, welche nach Zwecken wirke und ſelbſtthätig ſey. Er legte alſo auch der Welt eine Seele bey, ſofern ſich in ihrer Bewegung z. B. in der Bewegung der Geſtirne,

*) Philebus p. 244. Sophiſta p. 266. Polit. p. 30. De rep. VI. p. 121. VII. p. 158. Timaeus p. 300. Vergl. Tennemann's Syſtem der Platon. Philoſ. B. III. S. 164 ff.

ſtirne, Regelmäßigkeit offenbart. Die regelloſe Bewegung mußte aber ebenfalls ein Seelenprincip haben, da ſie zwar keine vernünftige, aber doch eine urſprüngliche ſelbſtthätige Urſache vorausſetzte. Deswegen unterſchied Plato zwey Weltſeelen, eine gute und eine böſe. Die leztere iſt der Materie eigen, und bezeichnet überhaupt alle die rohen phyſiſchen Kräfte, die chaotiſch gegen einander arbeiten, ohne durch irgend ein Geſetz oder einen Zweck regiert zu werden. Sie iſt auch im gebildeten Weltzuſtande der Grund aller Unordnung, alles phyſiſchen und moraliſchen Uebels, und aller Unvollkommenheit. Um die Materie zu einer Welt umzuſchaffen, mußte das Regelloſe in das Gegentheil verwandelt werden, und das konte nur durch eine Verknüpfung der vernünftigen Bewegkraft mit der böſen Weltſeele geſchehen. Die vernünftige Bewegkraft mit der böſen Weltſeele verbunden machen die gute Weltſeele aus. Die Weltſeele überhaupt alſo im gebildeten Weltzuſtande enthält zwey entgegengeſetzte Principien; das eine iſt die Urſache von der Regelmäßigkeit der Bewegung (ταυτον); das andere die Urſache der Auflöſung, der Veränderung, und Unregelmäßigkeit (θατερον). Die Gottheit vermochte wohl die Kräfte der böſen Weltſeele einzuſchränken, und ſie einer Regel der Ordnung zu unterwerfen; aber ſie vermochte nicht, ihre abſolute Wirkſamkeit ganz zu bändigen und zu unterdrücken. Dadurch blieb die böſe Weltſeele immer der Grund des phyſiſchen und moraliſchen Uebels in der Welt, das die Gottheit nicht vermeiden konte, wenn ſie es auch vermöge der vollkommenſten Güte ihres Zwecks hätte vermeiden wollen. Für den Menſchen [illegible] die Verbindung ſeiner Seele (des guten Princips) [illegible] Materie die Quelle unor-

unordentlicher Begierden und Leidenſchaften, wodurch die reine Aeuſſerung der Vernunft gehindert, und der Menſch zum Laſter verführt wird. Die Tugend des Menſchen kann deßwegen nichts anders ſeyn, als wie ein fortwährender Kampf mit dem Hange zur Untugend, der aus dem Körper entſpringt. Die Gottheit wurde hierbey gewiſſermaßen dadurch gerechtfertigt, daß ſie dem Menſchen die Freyheit, zwiſchen dem Guten und Böſen zu wählen, und das Vermögen verlieh, die Anreizungen des leztern zu beſiegen *).

Die Ideenlehre des Plato, ſeine auf dieſe gegründete Kosmogonie, und das Bedürfniß der Sittlichkeit, nöthigten ihn nicht nur, ein leztes unbedingtes vollkommenſtes Weſen anzunehmen (die Gottheit); ſondern gaben ihm auch die Kriterien an die Hand, um den Begriff dieſes Weſens feſtzuſetzen (Theologie). Gleichwohl hatte er mehr als ein Motiv, in dieſer Unterſuchung und Lehre mit Vorſicht und Aengſtlichkeit zu verfahren. Nicht nur war die wiſſenſchaftliche Erkentniß von Gott ſelbſt mit unüberſteiglichen Schwierigkeiten verknüpft; es ſey ſchwer, urtheilte Plato in einer berühmten Stelle des Timäus, den Urheber und Vater des Univerſum's zu finden, und faſt unmöglich, wenn man denſelben gefunden hätte, ihn dem Volke mitzutheilen; ſondern auch die herſchende Volksreligion der griechiſchen Staten, und die Anhänglichkeit des großen Haufens an derſelben, verboten es dem Philoſophen, ſich mit Offenheit über jenen Gegenſtand zu äuſſern. Wenn man daher alle einzelne Behauptungen des Plato in ſeinen Werken, die man theologiſche nennen konte, zuſam-

*) Timaeus p. 310. Phileb. p. 244. Polit. p. 32 ſq.

zuſammennimt, ſo ſcheinen ſie oft einander zu widerſprechen; indem er zuweilen aus ſeinen übrigen philoſophiſchen Principien folgerecht raiſonnirt; zuweilen aber ſich an den Volksglauben anſchließt, und dieſen ſogar auf eine vernünftigere Art nach dem Beyſpiele des Sokrates zu erklären ſucht. Indeſſen muß man hier nur zwiſchen Plato dem Philoſophen, und Plato dem Bürger und Volksſchriftſteller, richtig unterſcheiden, ſo laſſen ſich jene Widerſprüche leicht auflöſen, und er hat überdem ſehr bedeutende Winke ausgeſtreut, an denen ſich ſeine wahre Meynung erkennen läßt, und durch den ironiſchen Ton, in welchem er hin und wieder von der Volksreligion ſpricht, hinlänglich bewieſen, daß es ihm mit den Behauptungen und Lehren zu Gunſten dieſer kein Ernſt war.

Sofern Plato aus ſeinen philoſophiſchen Principien den Begriff der Gottheit feſtſetzte, ſtellte er ſie als das höchſte vollkommenſte Weſen vor, als den Urheber des Weltideals, der Schöpfung und Erhaltung der Welt, als die urſprüngliche Quelle aller Vernunft. Er folgerte das Daſeyn dieſes Weſens, wie die übrigen Sokratiker, aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt, und auch aus der Nothwendigkeit einer erſten abſoluten Urſache alles bedingten Vorhandenen. Insbeſondre bewies er hierbey, daß die Zweckmäßigkeit kein willkührlich aufgeſtellter und erträumter Begriff ſey; daß im Gegentheile, ſo wie er lediglich durch die Vernunft erzeugt werde, er vor der Vernunft eben die Gültigkeit habe, welche dem Begriffe einer bloß mechaniſchen Natur nur immer zukommen möchte. Dabey ließ er es nicht bewenden; er ſuchte darzuthun, daß ſelbſt die mechaniſche Natur zur Erklärung der Möglichkeit ihres

Daſeyns

Daſeyns ein abſolut unbedingtes und zugleich verſtändiges Weſen zum Urheber erfordere. Eine Reihe bedingter Urſachen iſt nicht hinreichend, weil in dieſer das Daſeyn der Welt immer nur zum Theile gegründet iſt; indem ſie eine höhere Bedingung vorausſetzt, oder aus Nichts entſtanden ſeyn müßte, was ſich widerſpricht; es muß alſo eine erſte abſolute Urſache geben, die den Grund ihres Daſeyns und ihrer Thätigkeit in ſich ſelbſt hat. Eine ſolche ſelbſtthätige Urſache aber iſt in der Körperwelt nicht anzutreffen, die aus lauter bedingt wirkenden Urſachen beſteht; ſie muß eine Seele ſeyn; und da in der Welt Regelloſigkeit und Regelmäßigkeit, ein Gutes und ein Böſes, vorhanden ſind: ſo müſſen für die Thätigkeiten in der Welt zwey Seelen angenommen werden, eine böſe, und eine gute und verſtändige, von welchen denn die leztere die oberſte Urſache des Ganzen, und der Ordnung und Regierung desſelben iſt. Auf eine andere Art führte Plato noch den Beweis für die Exiſtenz eines unbedingten geiſtigen und verſtändigen Urweſens aus der Verbindung der Form mit der Materie, und dem Daſeyn der menſchlichen Seelen, als vom Körper weſentlich verſchiedener Subſtanzen. Die Materie iſt das Unendliche; die Form theilt demſelben Beſtimtheit und Einheit mit; und in Beziehung auf das Ganze iſt die Form nicht nur die Urſache beſtimter einzelner Dinge, ſondern auch der Harmonie derſelben zum Ganzen. Dieſe Verbindung der Materie und Form iſt aber eine Erzeugung (Schöpfung), die ohne eine zureichende Urſache nicht denkbar iſt, und, weil ſie nach der Idee von Zwecken geſchieht, auch einer verſtändigen Urſache zur Erklärung bedarf. Dazu komt, daß die menſchlichen Seelen ebenfalls verſtän-

ſtändige Weſen ſind; aus der Materie, welcher der menſchliche Körper ſeinen Stoff verdankt, können ſie dieſe Eigenſchaft nicht empfangen haben; es muß demnach ein geiſtiges Princip im Univerſum exiſtiren, das der Urquell aller vernünftigen Geiſter iſt. Die Gültigkeit dieſer Argumentationen, die mit den neuern ſogenannten kosmologiſchen und phyſiſchtheologiſchen Beweiſen des Daſeyns Gottes zuſammentreffen, bedarf hier keiner Kritik.

Aus dem allgemeinen Begriffe von Gott, als dem abſoluten Bildner des Univerſum's, entwickelte Plato auch die Eigenſchaften, mit denen er gedacht werden müſſe. Er iſt zuvörderſt ewig, ſich immer gleich und unveränderlich; ſein Weſen iſt die unbedingteſte Realität. Er iſt zweytens intelligibel, der Grund aller Erkentniß und aller erkennenden Weſen, eben daher allwiſſend und frey vom Irrthume. Er iſt drittens der Urquell alles Guten, eine Intelligenz, deren Wille der heiligſte und gerechteſte iſt. Vermöge ſeiner Weißheit und Güte handelt er nach dem vollkommenſten Ideale, und unwandelbar in Beziehung auf die Welt; fodert als Geſetzgeber und Richter der endlichen Geiſter, die er nach jenem Ideale ins Daſeyn kommen ließ, daß ſie ihrer Natur und Beſtimmung entſprechen, und vertheilt das Maaß der Glückſeligkeit unter ſie nach ihrer Würdigkeit. Er iſt viertens das ſich ſelbſt zureichendſte und ſeligſte Weſen; in ihm iſt kein Uebel, kein Mangel, keine Unvollkommenheit denkbar, wie ſie der rohe griechiſche Volksbegriff den Göttern andichtete. Er iſt eben deswegen auch einzig, weil es der Vernunft widerſpricht, mehr Weſen der Art neben einander zu denken. Was in der Welt wirklich vom Uebel und vom Böſen iſt, nicht ſcheinbar, wie etwa

die Folgen böſer Handlungen, wurde nicht durch ihn veranlaßt oder erzeugt; es lag in der ewigen Natur der Materie, die Gott nicht hervorbrachte, ſondern nur bildete, und ſeiner Idee des Guten verähnlichte. Was hingegen Gutes in der Welt iſt, wird durch göttliche Vorſehung erhalten, und zum Hauptzwecke derſelben befördert. Dieſer iſt die Vervollkommung, Verähnlichung der vernünftigen Subſtanzen mit Gott, die Beſiegung der Unwiſſenheit, der Thorheit und des Laſters *).

Schon durch die bisher erwähnten Unterſuchungen im Gebiete der theoretiſchen Philoſophie zeichnete ſich Plato ſehr vortheilhaft vor ſeinen Zeitgenoſſen und Vorgängern aus. Ein noch größeres Recht auf die Hochachtung und Dankbarkeit der Nachwelt hat er ſich aber durch dasjenige erworben, was er zur Begründung und Aufhellung der praktiſchen Philoſophie geleiſtet hat. Die Bearbeitung derſelben hat überhaupt große und mannichfaltige Schwierigkeiten; und dieſe mußten damals, wo man mehrere derſelben noch nicht einmal entdeckt hatte, wo das erſte dämmernde Licht über die ſittliche Natur des Menſchen aufgieng, noch weit ſchwerer zu überwinden ſeyn, als ſie es jetzt ſeyn können. Wenn Plato daher die Gründe der Sittlichkeit noch nicht in ihrer Reinheit auffaßte, ſo iſt er ſehr zu entſchuldigen; er hat ſich der Wahrheit ſo genähert, wie man von einem Denker jener Epoche nur immer erwarten darf. Es war der Hauptzweck des Sokrates und ſeiner Schule, dem Syſteme des praktiſchen Egoismus, deſſen Herrſchaft eine gänzliche moraliſche und politiſche Anar-

*) De republ. VI. p. 118 ſq. VII. p. 132. De legg. VII. p. 185, X, 66. Phaedrus p. 318. Phileb. p. 247. Timaeus p. 303. 316. Sympoſ. p. 229.

Anarchie herbeyzuführen drohte, entgegen zu wirken, und ſtatt desſelben das moraliſche Gefühl, deſſen Stimme im Innern jedes vernünftigen Menſchen ertönt, zum alleingültigen Geſetze zu erheben. Inzwiſchen hatte ſich Sokrates nur darauf beſchränkt, die Aufmerkſamkeit auf das Sittengeſetz hinzulenken; er hatte eine Methode gelehrt, die Handlungen in einzelnen Fällen an dieſen Kanon zu halten, und nach demſelben zu beurtheilen; allein er hatte die Exiſtenz des Sittengeſetzes nicht hinlänglich gegen Zweifel geſichert, beſonders da, wo es mit der Selbſtliebe und dem Streben nach Glückſeligkeit collidirt; er hatte endlich den Begriff der Glückſeligkeit nicht genug entwickelt, den Unterſchied des wirklichen und ſcheinbaren Guten oder Uebels nicht genug beſtimt, und das Verhältniß der Tugend zur Glückſeligkeit nicht befriedigend aufgeklärt. Das Syſtem des praktiſchen Egoismus konte ſich deswegen neben dem Sokratismus behaupten, und ſeine Anhänger fanden mancherley Ausflüchte, wenn auch die Erinnerung an die Thatſache des Sittengeſetzes ſie in die Enge trieb. Plato verfolgte die zuerſt vom Sokrates gebrochene Bahn weiter, forſchte dem Grunde des Sittengeſetzes und ſeiner Verbindlichkeit im Weſen der Vernunft nach, und ſuchte den Begriff des wahren Guten und der Glückſeligkeit zu fixiren, ſofern ſie der Zweck des Menſchen ſeyn ſoll und ſeyn darf. So wurde von ihm das Fundament zu einer vollendetern Theorie der Sittlichkeit gelegt. Er betrachtete aber die Principien der Sittlichkeit zuvörderſt in ihrer Beziehung auf das Verhalten einzelner Menſchen gegen einander; dann in ihrer Beziehung auf eine ganze Geſellſchaft von Menſchen (den Stat). Seine praktiſche Philoſophie ſchei-

ſcheidet ſich alſo in die beyden Haupttheile, Moral und Politik. Sofern er überdem die Betrachtung des Schönen für eines der wirkſamſten Mittel hielt, die Seele zum Bewußtſeyn ihrer himliſchen Abkunft und ihrer Beſtimmung zu erheben, und ihre Energie, dieſer zu entſprechen, zu ſpannen; können auch Plato's Ideen vom Schönen zu ſeiner praktiſchen Philoſophie gezogen werden.

Bey der Forſchung nach dem Principe und der oberſten Regel der Sittlichkeit gieng Plato von einer Kritik der in ſeinem Zeitalter darüber herſchenden Vorſtellungsarten aus *). Er gewann dadurch die Kentniß gewiſſer Merkmale, welche jenen eigen ſeyn müſſen. Er überzeugte ſich, die veränderliche ſinnliche Neigung ſo wenig, als die bloße Willkühr, könne dem ſittlichen Handeln ein verbindliches Geſetz vorſchreiben; ſondern, wenn ein ſolches vorhanden ſey — und ſchon das praktiſche Urtheil im gemeinen geſellſchaftlichen Leben laſſe doch auf die Exiſtenz desſelben ſchließen — ſo müſſe es in der unwandelbaren Natur des Menſchen ſeine Wurzel haben, und eben deswegen für alle Menſchen, ſelbſt für den göttlichen Willen, falls der Begriff von Gott vernunftmäßig gedacht werde, verbindlich ſeyn. Der weſentliche Charakter dieſes Geſetzes beſtände demnach darin, daß es nicht durch einen veränderlichen Willenstrieb, ſondern durch eine unveränderliche Idee der Vernunft gegeben wäre; daß es auch durch ſich ſelbſt und um ſein ſelbſt willen, nicht nach irgend

*) Die claſſiſchen Dialoge für Plato's Cenſur der zu ſeiner Zeit geltenden Moralſyſteme ſind der Gorgias und Euthyphron. Vergl. Theaetet. p. 102. De legg. III. p. 133. IV. p. 18. X. p. 76. De rep. I. p. 169.

gend einem eigennützigen Intereſſe Befolgung gebiete; daß es endlich an ſich ein abſolutes Gut ausmache. Um aber jene Idee der Vernunft, die das Sittengeſetz begründen ſoll, auszumitteln, und ihre praktiſche Gültigkeit zu erweiſen, muß nicht nur das geſamte Willensvermögen des Menſchen erwogen, ſondern auch der wirkliche Primat der Vernunft in praktiſcher Hinſicht dargethan werden.

Das Begehrungsvermögen des Menſchen kann nach dem Plato auf eine zwiefache Weiſe beſtimt werden: Durch die Vernunft, oder durch die unvernünftigen Seelenkräfte, deren Aeuſſerung vom Körper abhängig iſt; und zwar entweder ſo, daß die unvernünftigen Seelen durch die Vernunft regiert werden, oder mit derſelben in einem Antagonism ſind. Die thieriſche Natur erweiſt ſich im Menſchen zuerſt thätig; ſeine Handlungen werden alſo von den Jahren der Kindheit an zuvördeeſt durch die unvernünftigen Seelen motivirt. Das Ziel, nach welchem dieſe ſtreben, iſt angenehmer Sinnengenuß, und Vermeidung des Unangenehmen. Allmälig aber erwacht die Thätigkeit der Vernunft, welche eine Idee des abſolut Guten in ſich hat, und in ihrer Beziehung auf das praktiſche Verhalten des Menſchen, je mehr ſie ſelbſt ſich entwickelt, deſto energiſcher eine Aehnlichkeit dieſes mit jener Idee fordert. Da nun die Triebe der unvernünftigen Seelen oft einander ſelbſt, und noch öfter der Vernunftidee des Guten widerſtreiten; ſo entſpringen die Begriffe von Tugend und Laſter, einer Harmonie oder Disharmonie der Handlungen mit der Idee des Guten, und die Vernunft erſcheint als dem ſinnlichen Begehrungsvermögen gewiſſe Handelnsweiſen verbietend, und dadurch als die Geſetzgeberinn desſelben. Daß die

Ver-

Vernunft aber wirklich die Würde des geſetzgebenden Vermögens im Menſchen an ſich trage, erwies Plato noch aus der Natur des Menſchen überhaupt, die mit ſich ſelbſt in einem unauflöslichen Widerſpruche ſeyn würde, ſobald man der Vernunft jene Würde abſprechen wolle. Führt die Sinnlichkeit den Primat, ſo gebricht es an einem Kanon, wonach die Zügelloſigkeit und Uneinigkeit der Begierden einzuſchränken und aufzuheben wären; es gebricht an einem Grunde des Unterſchiedes zwiſchen dem Menſchen und dem Thiere; an einem Grunde der Möglichkeit der bürgerlichen Geſellſchaft; und die Vernunft würde in ihrer Aeuſſerung durch die Sinnlichkeit gänzlich unterdrückt werden, und könte ihrer Beſtimmung, die ſich doch im Bewußtſeyn offenbart, nimmermehr entſprechen. Die Vernunft muß aſo das oberſte Gemüthsvermögen des Menſchen ſeyn; ſie iſt es, die den Menſchen über das Thier erhebt, und der Gottheit verähnlicht; ſie iſt das beſtimmende und herſchende Princip, welchem die Sinnlichkeit, als das Beſtimbare, untergeordnet iſt; durch ſie allein iſt ein allgültiger und überall anwendbarer Begriff der Gerechtigkeit und Tugend möglich; und nur die Befolgung ihrer Vorſchrift kann Harmonie in der geſamten Natur des Menſchen erzeugen, weil ſie nur ein und daſſelbe allumfaſſende Geſetz giebt.

Plato nahm demnach folgenden Grundſatz der Sittlichkeit an: Handle ſo, wie es der Vernunftidee des Beſten gemäß iſt, und zwar um der Vernunft willen, ohne Rückſicht auf irgend ein anderweitiges Intereſſe, auſſer dem, welches mit der Realiſirung des abſolut Guten verbunden iſt. Wenn die Thätigkeit des Menſchen überhaupt, ſie mag in einem Gemüthsvermögen ihre

Quelle haben, in welchem ſie will, nach jenem Grundſatze eingerichtet iſt, ſo erreicht er die Vollkommenheit, die er dem Zwecke ſeines Daſeyns nach erreichen ſoll; je mehr ſie aber davon abweicht, deſto unvollkomner wird er. Daß die Vernunft übrigens jedes fremdartige Intereſſe als Grund des ſittlichen Handelns verwerfe, erhellt daraus, weil ſie ſonſt nicht das höchſte geſetzgebende Vermögen ſeyn könte. Angenommen, eine tugendhafte Handlung wäre darum tugendhaft, weil ſie noch durch irgend eine Begierde oder ein Gefühl motivirt würde, ſo würde der Grund der Sittlichkeit in dieſen, nicht in der Vernunft, liegen *).

Soll die Vernunft für die oberſte Geſetzgeberinn des Menſchen gelten, ſo muß ſie von allen einwirkenden Urſachen unabhängig ſeyn, ſo daß nichts weiter auſſer ihr zur Beſtimmung des Geſetzes beytrage; und ſoll der Menſch möglicherweiſe dem Geſetze gehorchen können, ſo muß es in ſeiner Gewalt ſtehn, nur dieſem zu folgen, und die Anreizungen der Sinnlichkeit zum Gegentheile zu überwinden. Das Vermögen des Menſchen, dem Sittengeſetze der unabhängigen Vernunft gemäß oder zuwider zu handeln, iſt der ſittliche Wille (βουλησις), oder die Freyheit (ελευθερια) desſelben. Daß die Freyheit in der That im Menſchen vorhanden ſey, beweiſt die Erfahrung; indem der Menſch bald nach einer ſittlichen Maxime der Vernunft, bald, durch die Sinnlichkeit motivirt, ihr entgegen handelt, und ſich dabey doch nicht ableugnen kann, er habe von dem, was er thut, das Gegen-

*) Theaetet p. 121. De republ. I. p. 197. De legg. IX. p. 47. Phaedo p. 148. Phaedrus p. 301. Gorgias p. 106. Phileb. p. 308. Alcib. I. p. 65. Crito p. 110. De rep. IX. p. 276. IV. p. 358. De legg. IX. p. 20. Vergl. Tennemann's Syſtem der Plat. Phil. B. IV.

Gegentheil verrichten, oder dasſelbe auf eine andere Art verrichten können. Plato iſt, ſo viel wir wiſſen, der erſte griechiſche Philoſoph, der auf die Schwierigkeiten in der Lehre von der Freyheit aufmerkſam wurde, ſie aber noch nicht ganz einſah, und diejenigen, welche er bemerkte, auf eine ſehr wenig genugthuende, und überdem für uns nicht recht verſtändliche Weiſe hob. Er ſcheint zwar das Vermögen der Freyheit als einem dem Vernunftweſen eigenthümlichen Charakter betrachtet, und die reine Aeuſſerung desſelben nur dann angenommen zu haben, wenn das Vernunftweſen wirklich ſelbſtthätig ſey, und ſeine Herrſchaft über die Sinnlichkeit behaupte. Das Vernunftweſen an und für ſich aber iſt aus der himliſchen Urquelle entſprungen; es kann alſo nichts anders, als wie das Gute, wollen, weil das Böſe bloß durch die Materie, und deren Verknüpfung mit der Vernunft, möglich wird. Daher der Satz des Plato: Der Menſch iſt nur frey, um gut zu handeln. Ein abſolutes Vernunftweſen, das keinen Körper an ſich trägt, kann nicht Böſes thun, weil es ſeine durch die unveränderliche Idee der Güte und Vollkommenheit beſtimte Natur aufheben würde, wenn die Möglichkeit des Böſen aus dem Innern desſelben hervorgienge. Bey der Verbindung des Vernunftſubjects mit der Materie, und dem regelloſen Principe ihrer Thätigkeit, wird die natürliche Tendenz jenes zum Guten mehr oder weniger gehemt durch das Spiel der Sinnlichkeit, oft auch durch dieſes ganz unterdrückt. Der vernünftige Menſch will immer das Gute; aber der unvernünftige, der durch den Körper mit ihm vereinigt iſt, erringt die Herrſchaft über ihn, und jener erliegt im Kampfe. Die Vernunft bleibt ihrem ſittlichen Charakter ge-

treu, ſo lange ſie ihre Energie nicht verliert; die Unver-nunft wird ihrem Charakter nach unſittlich, ſofern ſie der Vernunft widerſtreitet. Weil demnach das Unſittliche nicht aus dem Weſen des Menſchen, als Vernunftſubjects herrührt, ſondern aus der Uebermacht der Sinnlichkeit, die durch ein mechaniſches Princip regiert wird; weil ferner die Freyheit, der Sinnlichkeit entgegen zu wirken, nur eine Eigenſchaft des Vernunftſubjects iſt, das aber eben wegen der übermächtig gewordenen Sinnlichkeit ſein Recht nicht behaupten kann; ſo ſtatuirte Plato auch folgenden Satz: Der Menſch iſt nicht mit Freyheit böſe. Denn in der ſinnlichen Natur des Menſchen liegt eine ſelbſtſtändige ſittliche Freyheit nicht, und die vernünftige Natur für ſich kann nur das Gute wollen. Der Menſch wird alſo nur böſe, nicht weil ſein freyer ſittlicher Wille ſich dazu beſtimt, ſondern weil derſelbe durch die Sinnlichkeit gehemmt und unterdrückt wird. Er iſt alſo nicht mit Freyheit böſe. Ungeachtet dieſer Sätze bekante ſich Plato gleichwohl in Anſehung böſer Handlungen nicht ſchlechthin zum Determinism; er würde auch dadurch alle Sittlichkeit zerſtört, und alle Moralphiloſophie überflüſſig gemacht haben, was ſeinem Scharfſinne nicht hätte entgehen können. Er unterſchied ausdrücklich böſe freywillige (ἑκουσια) und unfreywillige (ακουσια) Handlungen, und erklärte nur jene für imputabel; dieſe nicht. Mit den obigen beyden Grundſätzen über die Freyheit ſcheint er dieſe Unterſcheidung böſer freyer und nicht freyer Handlungen, und die Gültigkeit einer Zurechnung derſelben, folgendermaßen gereimt zu haben: Der Grund des Böſen iſt einerſeits Ohnmacht der Vernunft, und andererſeits Uebermacht der Sinnlichkeit in ihrem Verhältniſſe zu jener.

Die

Die Urſache der Ohnmacht der Vernunft iſt Unwiſſenheit, wenn die Vernunft nicht zur wahren Selbſterkentniß ihrer Natur, Würde und Kraft gelangt iſt. Sofern der Menſch dieſe Unwiſſenheit ſelbſt verſchuldet, oder gar ſeiner Kentniß des Beſſern zuwider handelt, die Vernunft alſo ihren freyen ſittlichen Willen nicht gebraucht, und dadurch der Sinnlichkeit die Herrſchaft einräumt, handelt er freywillig böſe. Die Zurechnung gründet ſich hier nicht auf einen poſitiven Gebrauch der Vernunftfreyheit; dieſer könte nur Gutes bewirken; ſondern auf einen negativen, der den unvernünftigen Seelen die Thätigkeit allein oder vorzüglich überläßt. Nach dem Geiſte des Platoniſchen Syſtems überhaupt läßt ſich die Möglichkeit des negativen Gebrauchs der Vernunftfreyheit aus der Herrſchaft der Sinnlichkeit im Menſchen von den Jahren der erſten Kindheit an, und den überwiegenden Reizen der ſinnlichen Begierden, herleiten. Sofern der Menſch Irrthum und Unwiſſenheit in Anſehung der Vernunftbeſtimmung und Vernunftgeſetze nicht verſchuldet, oder im Augenblicke des Handelns von der Stärke einer Begierde und Leidenſchaft überwältigt und fortgeriſſen wird, giebt es unfreywillige böſe Handlungen, die nicht zuzurechnen ſind. Es können bey dem Freywilligen und Unfreywilligen böſer Handlungen Grade ſtatt finden. Hieraus fließt eine beſondre zwiefache Claſſe von Handlungen, welche Plato den freywilligen oder unfreywilligen mehr oder weniger ähnliche nennt *).

Plato

*) De legg. IX, 17. Phaedrus p. 301. Alcibiad. II. p. 87. 94. De rep. VIII. p. 205. De legg. X. p. 106. Gorgias p. 48. Meno p. 342. Symp. p. 234. Theaet. p. 122.

Plato wurde hauptſächlich, wie man ſieht, durch ſeinen Begriff von der vernünftigen Seelennatur, und die ihr beygelegte göttliche Abkunft, in die Schwierigkeiten der Lehre von der Freyheit des Menſchen zum Guten und Böſen verwickelt. Die Möglichkeit, auch das Böſe zu wollen, vertrug ſich mit dem vorausgeſetzten Charakter und Urſprunge der Intelligenzen nicht; denn ſonſt hätte Plato dieſe Möglichkeit der Gottheit ſelbſt ebenfalls zuſchreiben müſſen. Daher war ihm der Satz nothwendig; Die Vernunft kann nur das Gute wollen. Nun wußte er freylich das objective Daſeyn des Böſen aus dem Widerſtreite der Materie mit der Vernunft zu erklären; indeſſen durfte er doch nicht einräumen, daß die Vernunft freywillig aus innerm Streben ihre Freyheit zum Guten aufgebe; daher mußte er auch den Satz aufſtellen: Der Menſch iſt nicht mit Freyheit böſe. Mit dieſen beyden Sätzen gerieth er gleichwohl in den entſchiedenſten Determinism, durch welchen alle Theorie der Sittlichkeit zuſammenfällt. Um dem auszuweichen, half er ſich durch die Diſtinction des poſitiven und negativen Gebrauchs der Freyheit, und erklärte den letztern aus Unwiſſenheit, Irrthume, früher Herſchaft der Sinnlichkeit über den Menſchen u. w. Aber dadurch wurde der Platoniſche Indeterminism nur mit einer ſehr ſchwachen, oder eigentlich gar keiner Schutzwehr verſehn. Die Verbindung der Seelen mit Körpern erklärte Plato aus einem moraliſchen Sündenfalle; er traute alſo doch ſehr inconſequent die Möglichkeit, das Böſe zu wollen, der Vernunft zu. Ferner, wenn es doch in jedem Falle die Sinnlichkeit iſt, die den Nichtgebrauch der Freyheit bewirkt, und dadurch das Böſe erzeugt, ſo iſt auch dieſer Nichtgebrauch determinirt. An den

Ein-

Einfluß des Satzes vom Grunde auf die Freyheitslehre dachte Plato nicht einmal. Aber er war der Erſte, der in dieſe Speculation hineingieng; er erblickte nur von weitem das Labyrinth, das ſich hier dem Denker öffnet; und konte leicht zu dem Wahne verführt werden, eine Auskunft gefunden zu haben, während er doch nur in dem Eingange des Labyrinths ſich herum drehte.

Die Sittlichkeit überhaupt iſt dem Plato das richtige Verhältniß der ſämtlichen praktiſchen Gemüthsvermögen des Menſchen in ihrer Wirkſamkeit zu dem oberſten Geſetze, welches die Vernunft dem Willen vorſchreibt. Sie iſt die innere moraliſche Schönheit des Menſchen, die, wenn ſie mit der Schönheit der äuſſern Form zuſammentrifft, das Ideal des Menſchen hervorbringt. Die vollkommenſte Sittlichkeit (abſolute Heiligkeit) kommt inzwiſchen nur der Gottheit zu; der Menſch kann ſich im körperlichen Zuſtande ihr nur nähern, wiewohl auch ſchon durch dieſe Annäherung Achtung verdienen; erſt in einem künftigen Zuſtande, wo er vom Körper befreyt ſein wird, darf er hoffen, die vollkomne Tugend zu erreichen. Die Sittlichkeit ſetzt Erkentniß der Vernunft, ihrer Beſchaffenheit, und ihrer theoretiſchen und praktiſchen Beziehung auf den ſinnlichen Menſchen und die Dinge um ihn her voraus. Dieſe heißt, vornehmlich in praktiſcher Hinſicht, Weißheit (σοφια). Ihre Befolgung ertheilt dem Menſchen Einheit in allem, was er denkt, will und thut, Harmonie mit ſich ſelbſt. So wie die Weißheit ihrem Gegenſtande nach die Vernunft zur Quelle hat, ſo wird ſie auch nur durch die Anwendung der Vernunft erzeugt; ſie iſt daher Wiſſenſchaft (επιϛημη), und zwar Wiſſenſchaft des Beſten und Vollkommenſten. Es laſſen ſich

aber ſehr verſchiedene Beſchaffenheiten und Grade der Vernunfterkentniß denken. Sie kann theoretiſch vorhanden ſeyn, ohne auf das Begehrungsvermögen und die Beſtimmung desſelben einzuwirken; dann iſt ſie eine todte Erkentniß. Dieſe iſt es, welche Plato unter der Unwiſſenheit verſteht, wenn er dieſelbe für die Urſache des moraliſch Böſen angiebt. Er bemerkt zugleich, daß diejenigen Menſchen, bey denen die Erkentniß des Sittengeſetzes ohne Energie auf den Willen iſt, die alſo laſterhafte Geſinnungen hegen, wohl einen Maaßſtab für die unſittlichen Handlungen Anderer in ſich tragen, weil ſie den Charakter Anderer immer nach dem ihrigen beurtheilen; daß ihnen aber der Maaßſtab der Tugend Anderer fehlt, weil ihnen ſelbſt die ſittliche Güte fremde iſt; dahingegen ein Menſch, bey dem die Weißheit in ſein praktiſches Leben übergeht, in ſeinem Buſen den Maaßſtab nicht bloß der ſittlichen Güte Anderer, ſondern auch der Unmoralität hat, ſobald er nur Welt und Menſchen beobachtet; denn das Widerſprechende von Handlungen mit dem Sittengeſetze kann ihm nicht verborgen bleiben. Ferner die Vernunfterkentniß in Beziehung auf Sittlichkeit kann bloß klar, oder ſie kann deutlich ſeyn; im erſten Falle iſt ſich der Menſch des Sittengeſetzes bewußt, ohne dasſelbe entwickelt, und bis zu ſeinen Gründen verfolgt zu haben; im andern Falle hat er eine wiſſenſchaftliche Einſicht davon; jenes iſt ein Meynen (δοξα); dieſes ein Wiſſen (επιϛημη); jenes zeigt ſich in der Jugend und auch bey ungebildeten Menſchen; dieſes nur in reifern Jahren, und bey cultivirten Menſchen. Die undeutliche Vorſtellung des Sittengeſetzes iſt ein inſtinctartiges Einwirken der Vernunft auf das Begehr- und Gefühlvermögen; es iſt das, was auch die neuern Philoſo-

loſophen das moraliſche Gefühl, den moraliſchen Sinn nennen. Es erweiſt ſich entweder misbilligend in Anſehung ſolcher Thätigkeiten der unvernünftigen Seelen, die dem Sittengeſetze widerſtreiten (moraliſcher Abſcheu); oder billigend, wenn das Begehrungsvermögen mit der Vernunft zuſammenſtimmt (moraliſche Liebe). Dieſe Gefühle ſind nicht allein in der Vernunft gegründet, ſondern auch in dem Gefühlvermögen; aber ſie werden doch durch die Einwirkung jener auf dieſes hervorgebracht; wiewohl ſie eben deßwegen reine Gefühle ſind, weil ſie in der Selbſtthätigkeit der Vernunft ihre Urſache haben *).

Die Wirkſamkeit des menſchlichen Begehrungsvermögens hängt nothwendig mit Vorſtellungen von Gütern zuſammen, auf welche ſeine Aeußerungen gerichtet ſind. Sofern alſo daſſelbe durch ein praktiſches Vernunftgeſetz beſtimt werden ſoll, muß auch dieſe Beſtimmung ein Gut bezwecken, welches ſelbſt, ſo wie jenes Vernunftgeſetz, die oberſte Norm des Handelns, das höchſte Gut, welches durch das Handeln erlangt werden kann, ausdrückt. Es iſt daher auch eine ganz unvermeidliche Unterſuchung, wie der Begriff des höchſten Gutes feſtzuſetzen ſey. Plato begann dieſe mit einer Prüfung der gemeingeltenden Urtheile von Gütern überhaupt und dem relativ verſchiednen Werthe derſelben. So mannichfaltig die Objecte ſind, denen die Menſchen den Namen der Güter beyzulegen pflegen,

*) De republ. III. p. 291. IV. p. 344 ſq. V. p. 50. VII. p. 133. IX. p. 281. De legg. II. p. 58. III. p. 129 ſq. XII. p. 194. Theaetet p. 123. Phaedo p. 183. Cratyl. p. 270. Polit. p. 62. Gorgias p. 125. Phileb. p. 317. Alcib. II. p. 80 ſq. Protag. p. 173. Timaeus p. 330 ſq.

gen, und ſo abweichend und oft entgegenſtehend die Meynungen, ob und in wie fern jene Objecte dieſen Namen wirklich verdienen; ſo iſt es doch unverkennbar, daß alle Menſchen die Idee eines abſolut Guten ahnen, und nach derſelben ſtreben, in Beziehung auf welches alle übrige Dinge, die das Begehrungsvermögen etwa anziehen, mehr oder weniger Güter heißen können; nur daß ſie nicht im Stande ſind, ſich jene Idee recht deutlich zu denken. Dieſer deutlichen Vorſtellung des abſolut Guten ſuchte nun Plato ſich dadurch zu bemächtigen, daß er den Gründen nachſpürte, warum etwas für das Begehrungsvermögen ein Gut ſeyn könte, und dann zu erforſchen trachtete, welches unter den Gütern, die begehrt werden, dasjenige ſey, das bloß um ſein ſelbſt willen mit Zuſtimmung der Vernunft begehrt werden könne und müſſe; das demnach ein unbedingtes Gut ſey. Jene Gründe des relativ Guten für das Begehrungsvermögen, und der Charakter des abſolut Guten, müßten ſich theils in der innern und äuſſern Erfahrung, wenn richtig und ſcharf genug beobachtet, und die Beobachtungen gehörig erwogen würden; theils im Bewußtſeyn der Vernunft in ihrem Verhältniſſe zum Begehrungsvermögen, nothwendig verrathen. Auf dieſem Wege alſo entwickelte Plato folgende Reſultate. Die Dinge ſind für das Begehrungsvermögen entweder Güter (αγαθα), oder Uebel (κακα), oder gleichgültig (μεσα). Die Güter beziehn ſich entweder auf die Seele, oder auf den Körper, und werden begehrt entweder um ihrer ſelbſt willen, oder um ihrer Folgen willen, oder um ihrer ſelbſt und ihrer Folgen zugleich willen. Wird ein Ding um ſein ſelbſt willen begehrt, ſo iſt es ein abſolutes Gut, ein Zweck an ſich

ſelbſt,

ſelbſt, in ſich vollendet und zureichend, und daher nothwendiger Gegenſtand des Begehrens für alle vernünftige Weſen. Um ein ſolches Ding aufzufinden, das ein abſolutes Gut ſeyn könte, muß man das Bewußtſeyn der Vernunft befragen, inwiefern dieſes mit irgend einem Zuſtande der Thätigkeit des Gemüths die Idee des in ſich Vollendeten verbindet. Hier zeigen ſich der Zuſtand des Denkens (φρονειν), und der Zuſtand des Vergnügens (χαιρειν). Der erſtere, iſolirt genommen, ohne alle Verknüpfung mit Luſt, kann nicht ein wünſchenswerther Zuſtand ſeyn; eben ſo wenig auch der andere, ein bloßes Luſtgefühl ohne alle Vernunftwirkſamkeit. Jener Zuſtand folglich, der dem abſoluten Gute entſprechen ſoll, muß aus beyden zuſammengeſetzt ſeyn (μικτος βιος), ſo daß ſie vereinigt hervorbringen, was ſie einzeln nicht hervorzubringen vermögen. Es erhellet gleichfalls beym erſten Blicke, daß nicht jede Art der Vereinigung des Denkens und des Luſtgefühls mit der Idee des abſolut Guten congruire, ſondern daß es auf ein durch Vernunft beſtimtes Verhältniß zwiſchen beyden hauptſächlich ankomme. Das Denken ſcheidet ſich in ein reines und ein empiriſches; jenes iſt die oberſte Vernunftthätigkeit; aber es kann doch für den Menſchen ohne das empiriſche nicht ſtatt haben; daher die Vereinigung aller Erkentniß dadurch möglich wird, daß die empiriſche der reinen gehörig untergeordnet iſt. Von den Gefühlen laſſen ſich nur diejenigen vollkommen mit der Vernunftthätigkeit vereinigen, welche ſich mit ihr vertragen; und dieß thun bloß diejenigen, welche durch ſie ſelbſt erzeugt und beſtimt werden, dergleichen die reingeiſtigen und die moraliſchen Gefühle ſind. Alle gemiſchte angenehme Gefühle, an denen der

Körper

Körper Theil hat, haben nicht in der Vernunftthätigkeit ihren Grund, hemmen und unterdrücken dieſe vielmehr, ſind alſo mit ihr unverträglich. Demnach bewirkt die Vereinigung der Vernunftthätigkeit mit den ihrer Natur angemeſſenen Gefühlen das vollſtändige Gut für den Menſchen, beſonders ſoweit ſich die Vernunftthätigkeit in Beziehung auf das ſittliche Handeln erweiſt. Denn in jener Vereinigung liegen Wahrheit, Regelmäßigkeit und Harmonie, die allein das Gute und Schöne ausmachen. In dem vollſtändigen Gute ſind die Erkentniſſe und Gefühle der Stoff, welcher vereinigt wird; dieſe an ſich ſelbſt können erſt wahre Güter werden, wenn die Regel der Harmonie ſie zur Einheit verbindet. Die harmoniſche Regelmäßigkeit ſelbſt alſo im Denken, Empfinden und Handeln iſt das höchſte Gut des Menſchen. Da das Sittengeſetz der Vernunft und die dadurch beſtimte Geſetzmäßigkeit den oberſten Zweck des Menſchen ausdrückt, zu welchem auch die Geſetzmäßigkeit der Erkentniß, wie zu einem gemeinſchaftlichen Ziele, gerichtet iſt; ſo kann man auch die Sittlichkeit ſelbſt das höchſte Gut des Plato nennen, die allein er als abſoluten Zweck an und für ſich für vernünftige Weſen annahm *).

Plato kannte die Natur des Menſchen, die zwar die geſetzgebende Würde der Vernunft nicht verleugnet, aber auch eben ſo wenig den in der Selbſtliebe gegründeten Trieb zum Wohlſeyn zu unterdrücken vermag, zu gut, um der Frage über das Verhältniß der Beobachtung des ſittlichen Vernunftgeſetzes zu dieſem Wohlſeyn nicht eine noch genauere Unterſuchung zu widmen. Das Reſultat derſelben beweiſt

*) S. den Philebus.

beweiſt indeſſen, daß er den dialektiſchen Schwierigkeiten, welche ſich bey Betrachtung der Möglichkeit der Realiſirung des höchſten Gutes darbieten, ſoferne Tugend und Glückſeligkeit als unzertrennliche Beſtandſtücke desſelben gedacht werden müſſen, nicht auszuweichen wußte, und ſich mit einer ſehr einſeitigen Entſcheidung behalf. Im Anfange ſeiner Speculation verwechſelte er zwar den Begriff der **Glückſeligkeit** nicht mit dem Begriffe der **Sittlichkeit**; er fand die Quelle des Strebens nach jener in der Sinnlichkeit des Menſchen, ſo wie den Grund dieſer in der Vernunft. Auch war er weit davon entfernt, die ſinnliche Glückſeligkeit für das vornehmſte Object des Begehrungsvermögens zu achten, dem die Anfoderung der ſittlichen Vernunft nachſtehen müſſe; oder wohl ſinnliche Glückſeligkeitsmaximen für die eigentlich ſittlichen Maximen zu erklären. Vielmehr war es insbeſondre dieſes, was ihm die Moraltheorie der Sophiſten verwerflich machte, und ihn zur Beſtreitung und Widerlegung derſelben bewog. Als er aber in der Unterſuchung auf den Punct gerieth, der am meiſten der Entſcheidung bedarf, wie ſich die Selbſtliebe mit dem Sittengeſetze der Vernunft in allen Fällen vertragen möge; wie die Tugend dem Menſchen ein begehrungswerther Gegenſtand bleiben könne, auch dann, wenn ſie Aufopferung der ſinnlichen Glückſeligkeit, der irdiſchen Güter und des Lebens ſelbſt erheiſche; verließ er gewiſſermaßen die Diſtinction zwiſchen Sittlichkeit und Glückſeligkeit, die er vorher zur Widerlegung des groben Eudämonismus gemacht hatte, und ſchob einen andern Begriff von Glückſeligkeit unter, um die Harmonie derſelben mit der Tugend, und die Möglichkeit der Realiſirung des höchſten Gutes für den Menſchen unter der Suppoſition der Sittlich-

lichkeit, als oberſten Zweckes derſelben, behaupten zu können. Er ſtellte ſchlechthin den Satz auf: Die Sittlichkeit iſt nothwendige Urſache der Glückſeligkeit, und ſo mußte er auch die Folge einräumen, welche ſich aus demſelben ergiebt: Sittlichkeit und Glückſeligkeit ſind identiſche Begriffe; und man kann das höchſte Gut des Menſchen nicht ſowohl durch eine Verbindung von Tugend und Glückſeligkeit, ſondern durch das Eine, wie das Andere, definiren. Hätte Plato jenen Satz in einer gewiſſen Einſchränkung verſtanden, ſo war er nicht unrichtig. Eine wahre Glückſeligkeit im Widerſpruche mit der Sittlichkeit iſt unmöglich; dieſe letztere iſt es, die eine zweckmäßige Richtung und Harmonie der Gefühle, Neigungen und Begierden mit der Beſtimmung des Menſchen hervorbringt und unterhält, und inſofern das Wohlſeyn des Menſchen begründet. Allein Plato verſtand jenen Satz unbedingt, und da wurde er unhaltbar und phantaſtiſch; wiewohl Plato freylich, weil er einmal genöthigt war, auf das Bedürfniß des Menſchen für Glückſeligkeit zu ſehen, und ſie vom Begriffe des höchſten Gutes nicht trennen konte, ſehr zu entſchuldigen iſt, daß er das Bewußtſeyn der Sittlichkeit ſelbſt für die höchſte Glückſeligkeit hielt; denn unter dieſer Bedingung, ſchien es ihm, könne allein der ſinnlich angenehme Zuſtand untergeordneter Zweck für den Menſchen ſeyn. Die beſondern Argumentationen, wodurch er ſeinen Satz noch zu befeſtigen ſuchte, ſind ſehr unzulänglich. Er folgerte ihn auch daraus, daß, wenn die Glückſeligkeit nicht in der Sittlichkeit ſelbſt beſtehe, die Gottheit fodere, der ſittliche Menſch ſolle unglückſelig, und der unſittliche glückſelig ſeyn, was dem Begriffe von der Gottheit entgegen ſey; daß

Eltern bey der Erziehung der Kinder auſſer der Tugend auch zugleich die Glückſeligkeit derſelben beabſichtigen, und ſie um dieſer willen zur Tugend erziehen; folglich ſchon nach der gemeinen praktiſchen Beurtheilung Tugend und Glückſeligkeit auf Eins hinauslaufen müßten; daß Sittlichkeit der Glückſeligkeit nothwendig zur Triebfeder bedürfe, weil Niemand tugendhaft würde ſeyn wollen, wenn gar kein Vergnügen damit verbunden wäre; und dieſer Umſtand ſey ſo dringend, daß man, falls der obige Satz auch nicht wahr wäre, doch die Menſchen von der Wahrheit desſelben überreden müſſe, da das Sittengeſetz oft Aufopferung der Sinnenluſt verlangte, und dafür Entſchädigung nothwendig ſey. Alle dieſe Gründe beweiſen nur die Unzertrennlichkeit von Tugend und Glückſeligkeit im Begriffe des höchſten Gutes; aber in Hinſicht auf die mögliche Realiſirung desſelben beweiſen ſie nicht, daß Glückſeligkeit mit der Tugend identiſch ſey, oder nothwendig durch dieſe gewirkt werde. Plato gieng indeſſen noch weiter. Er wollte die Tugend nicht bloß dem Menſchen als Vernunftweſen, ſondern ſogar als Sinnenweſen, unter dem Namen der höchſten Glückſeligkeit darſtellen. Seine Raiſonnements ſind aber nicht bündiger, als vorher. Nur der Beſitz des Guten, ſagt er, macht glückſelig; wer ſittlich handelt, beſitzt allein das Gute; alſo iſt der Tugendhafte allein glückſelig. Das zu Erweiſende war hier vorausgeſetzt. Eben ſo in dem Schluſſe: Das edlere und wahrere Vergnügen iſt dem unedlern und minder wahren vorzuziehn; nun aber iſt die Seele ein reelleres und folglich edleres Weſen, als der Körper; die Befriedigung der Bedürfniſſe der Seele gewährt alſo ein edleres und wahreres Vergnügen, als die Befriedigung der Bedürfniſſe

des Körpers; die Mittel zu jener ſind edler, als die Mittel zu dieſer; unter den Bedürfniſſen der Seele ſind die der Vernunſt die wichtigſten; ſonach iſt auch das Vergnügen, was ihre Befriedigung begleitet, das höchſte; — in dieſem Schluſſe ſind die Prämiſſen unerwieſene Suppoſitionen. Bey dem Werthe alſo, welchen die Sittlichkeit für den Menſchen hat, da ſie zugleich die wahre Glückſeligkeit ſelbſt iſt, nach welcher ihn ein innerer Drang ſeiner Natur ſtreben läßt, iſt ſie ein nothwendiger Gegenſtand des Begehrungsvermögens. Sie kann dieſer aber nur dann erſt ſeyn und werden, wenn die Thätigkeit der Vernunſt erwacht iſt; daher iſt das vernünftige Begehren des Sittlichen nicht, wie das Begehren des ſinnlichen Vergnügens, was ſchon der Inſtinct bewirkt, urſprünglich angebohren; ſondern es wird gewiſſermaßen erſt erworben. Plato nannte das vernünſtige Begehren die himliſche Liebe, deren Object die ſittliche Vollkommenheit, die innere moraliſche Schönheit iſt. Er ſetzte dieſer die phyſiſche Liebe entgegen, die ſich an der körperlichen Schönheit weidet, eine Folge des Geſchlechtstriebes iſt, und überhaupt bloß angenehmen Sinnengenuß bezweckt *).

In einem beſtimten Sinne iſt die ſittliche Vollkommenheit des Menſchen dem Plato mit der Tugend (αρετη) identiſch; in einem andern Sinne braucht er das letztere Wort aber auch für die ſubjective Handelnsweiſe, welche die Angemeſſenheit des Men-

*) De legg. I. p. 18. V. p. 213. XII. p. 220. De republ. IV. p. 329. IX. p. 260. 276. X. p. 331. Gorg. p. 106 ſq. Meno p. 366. Theaetet p. 119. Protag. p. 180. Alcib. I. p. 30. Menexen. p. 302. Euthyphro p. 21. Sympoſ. p. 235. Phaedr. p. 301. Vergl. Tennemann's Syſtem der Plat. Phil. B. IV. S. 62 ff.

Menſchen zum Sittengeſetze verlangt. Er unterſcheidet in dieſem andern Sinne vier Hauptarten der Tugend, die Weiſsheit (σοφια, φρονησις, νυς), die Mäſsigkeit (σωφροσυνη), die Tapferkeit (ανδρεια), und die Gerechtigkeit (δικαιοσυνη). Alle Tugenden haben zum Zwecke, die ſinnlichen Begierden und Gefühle mit der Vernunft in Harmonie zu bringen. Die Weiſsheit iſt die Erkentniſs der ſittlichen Vernunftgeſetze in ihrer Anwendbarkeit auf den Willen; wirklich angewandt iſt ſie die Baſis aller Tugend überhaupt; ſie kann gemeine oder wiſſenſchaftliche Erkentniſs ſeyn; nur daſs ſie im erſten Falle ſchwankend und undeutlich iſt. Die Mäſsigkeit iſt ſelbſtthätige Unterordnung des ſinnlichen Begehrungsvermögens unter das Vernunftgeſetz; wäre ſie bloſs eine Folge der Unempſindlichkeit, des Temperaments, könte ſie nicht für Tugend gelten. Die Tapferkeit, als Tugend, beſteht nicht in phyſiſcher Stärke, im Muthe gegen Gefahr; denn dieſe ſetzen körperliche Diſpoſitionen voraus; ſondern ſie liegt in der beharrlichen Gemüthsbeſtimmung, bloſs das Böſe zu fürchten, das phyſiſche Uebel um des Moraliſch-Guten willen ſtandhaft ertragen zu können, und die ſittliche Maxime unabhängig von ſinnlicher Luſt und Unluſt zu vollziehen. Die Gerechtigkeit endlich beſteht darin, daſs der Menſch ſeine Pflichten gegen andere vollkommen erfüllt. Bey dieſem weitern Begriffe der Gerechtigkeit nahm Plato ſie nicht ſelten für Sittlichkeit überhaupt; oft aber bezeichnet ihm das Wort auch nur die Geſinnung, rechtmäſsig zu handeln, in engerer Bedeutung. Alle dieſe Haupttugenden ſind aufs genaueſte verknüpft, und keine darf ohne die andere ſeyn, wenn eine vollendete Sittlichkeit dargeſtellt werden ſoll. Man muſs inzwichen

die wahren Tugenden nicht mit den falſchen und ſcheinbaren verwechſeln. Es kann dem äuſſern Anſehn nach ſittlich gute Handlungen geben, die es gleichwohl nicht vermöge des innern Princips in dem Handelnden ſind, aus welchem ſie fließen; die vielmehr aus irgend einem eigenſüchtigen Zwecke, zur Befriedigung irgend einer Begierde oder Leidenſchaft, ausgeübt werden; dieſe verdienen den Namen tugendhafter Handlungen gar nicht. Auch können Menſchen durch einen Mechanismus der Gewohnheit, der Erziehung, tugendhaft handeln; allein ſie thun es nicht aus Einſicht des Vernunftgeſetzes; das nannte Plato eine gemeine Tugend, die Tugend des großen Haufens, der er die Tugend des Weiſen, die auf Vernunfteinſicht und Vernunftthätigkeit beruhte, entgegenſetzte *).

Mit der Moral des Plato hängt die Politik (Πολιτικη, Βασιλικη) deſſelben auf's engſte zuſammen, und dieſe iſt durchaus auf jener erbaut worden. Er hat das Verdienſt, zuvörderſt den Begriff derſelben mit großem Scharfſinne unterſucht zu haben. Sie iſt ihrem formalen Charakter nach eine theoretiſch-praktiſche Wiſſenſchaft, und zugleich abſolut geſetzgebend (αυτεπιτακτικη); denn ſie ſetzt feſt, was geſchehen ſoll, ohne daß es eine noch höhere Legislation gäbe, von welcher ſie wiederum ihre Geſetze empfienge. Ihr Gegenſtand iſt eine Geſellſchaft von Menſchen, die zu dem gemeinſchaftlichen höchſten Zwecke geleitet und regiert werden ſoll. Als abſolut geſetzgebende Wiſſenſchaft iſt ſie aber nicht ein noth-

*) Phaedo p. 147. De republ. VI. p. 71. IV. p. 374. X. p. 330. De legg. I. p. 45. III. p. 129. IV. V. IX. p. 24. XII. p. 222. Gorgias p. 130. Laches p. 199. Politicus p. 108. Theaetet p. 121. Meno.

nothwendiges ausſchließendes Eigenthum derer, welche für das Bedürfniß dieſer Geſellſchaft wirkſam ſind; nicht der Handwerker, der Krieger, der Prieſter, der Richter, des Regenten; denn ſie ſoll dieſen ſelbſt vorſchreiben, wie ihre Wirkſamkeit anzuordnen ſey. Sie iſt alſo in der monarchiſchen Verfaſſung nicht dem Monarchen, als ſolchem, nothwendig und ausſchließend eigen; nicht in der oligarchiſchen den Oligarchen; nicht in der Demokratie dem Volke. Daher iſt es in den wirklichen Staten nicht die wahre Statswiſſenſchaft, welche regiert; es iſt vielmehr Deſpotismus der Geſetze, oder Deſpotismus der Willkühr, welcher die Herrſchaft ausübt; der eine regiert ſeiner Natur nach, und wie er in der Erfahrung entſteht und ſich äuſſert, eben ſo im Widerſpruche mit jener, wie der andere. Für poſitive Geſetze, wenn ſie in der That politiſch gültig ſeyn ſollen, muß man einen Kanon aufſuchen, welcher anzeigt, wie ſie es ſeyn können, und warum ſie es ſind. Dieſer Kanon, der erſt die wahre Statswiſſenſchaft ſeyn würde, iſt allein, weil er abſolut geſetzgebend wäre, in der Vernunft anzutreffen, als dem einzigen unbedingten Vermögen, welches die allgemeingültigen Begriffe vom Wahren, Guten und Gerechten für das Individuum liefern kann, und ſie folglich auch für den Stat liefern muß. Der Stat kann keinen andern vernunftmäßigen Zweck haben, als wie das allgemeine Beſte der Mitglieder, welche ihn bilden. Dieſer Zweck kann nur erreicht werden, wenn jedes Glied im Verhältniſſe zu den übrigen thut, was es thun ſoll und thun darf; wenn alſo Alle ihre Wirkſamkeit unter dem Principe der ſittlichen Vernunft in eine gemeinſchaftliche Sphäre vereinigen. Bewirkung der Sittlichkeit der Bürger

 iſt

iſt ſonach immer das oberſte Ziel, worauf die Verfaſſung und Geſetzgebung eines Stats gerichtet ſeyn muß. So wie der einzelne Menſch nur dadurch die Vollendung erreicht, daß ſeine ganze Natur Einheit und Harmonie ausdrückt, welches bloß durch eine richtige Unterordnung aller ſeiner Anlagen und ihrer Aeuſſerungen unter die Vernunftgeſetze geſchehen kann; ſo kann auch der Stat nur in dem Falle als vollendet betrachtet werden, wenn er eine Geſellſchaft von Menſchen darſtellt, die alle dem Sittengeſetze gehuldigt haben. Aus dieſem allen fließt folgender Begriff des Plato von der Politik: Sie iſt die Wiſſenſchaft, die Menſchen zu einer Geſellſchaft zu verbinden unter der Herrſchaft des Sittengeſetzes, und ſie in dieſer Verbindung zu erhalten.

Die vornehmſte Quelle, um Plato's politiſches Syſtem kennen zu lernen, iſt ſein Werk von der Republik. Die Abſicht desſelben iſt aber nicht ſowohl, eine auf Moralität gegründete und dieſe bezweckende idealiſche Statsform aufzuſtellen; als vielmehr ein Ideal der Tugend des Menſchen in einem Gemählde anſchaulich zu zeigen, in einem Ideale der Tugend des Stats *). Daher beginnt der Dialog mit der Entwickelung des Begriffes der Tugend (Gerechtigkeit) überhaupt; das Problem von der beſten Republik wird um dieſes Begriffes willen aufgeworfen und gelöſt; und das Ganze endet nicht damit, daß nun das Ideal eines Stats, ſondern damit, daß der Begriff der Tugend beſtimt und anſchaulich dargelegt ſey. Gleichwohl ſo wie dem Plato der Begriff der Tugend Haupt-

gegen-

*) *Morgenſtern* Commentationes de *Platonis Republica*; Halis Sax. 1794. 8.

gegenſtand war, ſo iſt ihm die beſte Statsverfaſſung das nächſte Object, das ihn bey dieſer Gelegenheit beſchäfftigte; und er verband auch damit, was die freyere Form des Dialogs geſtattete, in Digreſſionen manche andere Materien. In den Büchern von den Geſetzen thut Plato zuweilen andere Vorſchläge, als wie in dem Werke über die Republik; das rührt wohl daher, weil er in dieſem an ein Ideal, und die Möglichkeit der Realiſirung deſſelben, dachte, weil er alſo hier die Menſchen nahm, wie ſie ſeyn ſollten; in jenem aber eine wirkliche Statsgeſetzgebung bezweckte für die Menſchen, wie ſie ſind, und den Umſtänden nach ſeyn können.

Aus dem vorausgeſetzten Begriffe der Statswiſſenſchaft ergab ſich die Abtheilung ganz natürlich, welche Plato von ihren Gegenſtänden machte. Sie muß zuvörderſt die Grundſätze feſtſtellen, nach welcher der Stat am beſten eingerichtet und verwaltet wird (Κριτικη); zweytens jenen Grundſätzen gemäß die Statsverfaſſung und die Geſetze beſtimmen (Νομοθετικη); drittens Regeln für die Ausführung und Verwaltung der Conſtitution und der Geſetze ertheilen (Επιςατικη). Derjenige iſt der eigentliche Regent und Statsmann, welcher die hierzu erforderlichen Erkentniſſe beſitzt, er mag wirklich regieren oder nicht. Bey den Bedingungen, unter welchen Jemand dieſe Kentniſſe beſitzen kann, ſind es nur wenige, die befugt ſeyn mögen, ſich des Beſitzes derſelben zu rühmen. Den Dünkel, ſie zu beſitzen, haben leider! ſehr viele, und das iſt die Urſache, warum die meiſten poſitiven Staten mit ſo wenig Vernunft angeordnet ſind, und mit ſo wenig Weißheit regiert werden. Die Statswiſſenſchaft iſt ein Erzeugniß der Vernunft, alſo ein Theil der

Philoſophie, und eine Wiſſenſchaft der Philoſophen. Deßwegen ſollten auch allein Philoſophen regieren, und die Macht des States für die vernunftmäßigen Zwecke desſelben anzuwenden befugt ſeyn; anſtatt daß die Macht gewöhnlich in den Händen ſchlechter, oder doch unwiſſender Menſchen iſt, die ſie nicht zu gebrauchen verſtehn. Das iſt der Sinn, welchen Plato mit ſeinem berühmten Philoſophenregimente verband. Unter den Philoſophen werden hier aber bloß diejenigen gemeynt, die wirklich durch Anſtrengung ihres Geiſtes die Vernunfterkentniß ergründet, und ſie zugleich zu ihrer Vervollkomnung, insbeſondre zur Ausbildung ihrer Sittlichkeit angewandt haben, die demnach in der That die weiſeſten und beſten Menſchen (οἱ ἀριστοι) ſind; denn einzig von dieſen kann ſich die menſchliche Geſellſchaft die Stiftung einer zweckmäßigen Statsverfaſſung, und eine zweckmäßige Adminiſtration derſelben verſprechen. Das Paradoxe, welches ſchon Plato's Zeitgenoſſen in dieſer Behauptung zu finden glaubten, iſt nach dem Urtheile ihres Urhebers bloß ſcheinbar; es exiſtirt noch keine nach philoſophiſchen Principien gegründete Statsverfaſſung in der Erfahrung; darum hält man ſie für ein excentriſches Ideal; gleichwohl iſt es doch die Philoſophie, welche die Principien der Statswiſſenſchaft gewähren muß, und der Fall läßt ſich ſehr wohl annehmen, daß die Regenten wirklich Philoſophen wären *).

Ueberhaupt wenn man das vom Plato für die beſte Republik gefoderte Philoſophenregiment unter den Beſtimmungen, mit welchen er ſich dasſelbe dachte,

*) Politicus p. 70 ſq. Alcib. I. p. 19. Meno p. 368. Amatores p. 42. De republ. I, 187. III, 314. V, 52. VI, 69. VII, 136. De legg. III, 133. X. p. 75.

te, nur als ein Beſtandſtück ſeines politiſchen Ideals betrachtet, ſo läßt ſich gegen dasſelbe nichts einwenden. Eine Republik, welche die Vernunft für die beſte anerkennen ſoll, kann nicht anders entſtehn und dauern, als wenn die Weiſen und die Beſten ſie bilden und verwalten; und will man dieſe Philoſophen nennen; wer könte das Philoſophenregiment misbilligen? — Betrachtet man es aber in Anſehung ſeiner wirklichen Ausführbarkeit in der Erfahrung, ſo iſt es nur ein reizender Traum. So weiſe und edle Menſchen, wie ſie Plato an der Spitze ſeines States verlangte, ſind ſo ſelten, ſo ſchwer zu erkennen. Die Mittel und Arten, ſie empor zu heben zu der Beſtimmung, deren ſie allein würdig ſind, ſind ſo trüglich und unſicher; daß bey dem Entwurfe und der Handhabung einer Conſtitution wahrlich nicht viel auf ſolche Urheber und Verwalter derſelben zu rechnen iſt. Geſezt aber, Philoſophen im Platoniſchen Sinne des Worts gründeten die Verfaſſung und regierten ſie; ſo iſt auch zur Möglichkeit und Dauer derſelben ein Volk nothwendig, das der Achtung vor dem Sittengeſetze der Vernunft, und dem aus dieſem hervorgehenden Endzwecke der Menſchheit, empfänglich iſt, und ſie als die herſchende Triebfeder in ſeine praktiſche Lebensweiſe aufnimt. Der Hypotheſe eines ſolchen Volks widerſpricht aber die Geſchichte und die alltägliche Erfahrung durchaus. Dieſe beyden Gegengründe ſind ſo einleuchtend, daß deßwegen auch alle hiſtoriſche Politiker in der Theorie, und die wirklichen Statsmänner, die Platoniſche Philoſophenrepublik von jeher als ein Hirngeſpinſt belächelt und beſpöttelt haben. Demungeachtet, obgleich Plato's Politik in den Büchern von den Geſetzen ſich mehr zur Empirie hinneigt, ſcheint es

doch, als ob er ſelbſt an der Ausführbarkeit ſeines Ideals, oder wenigſtens an der Möglichkeit einer demſelben ſich nähernden poſitiven Statsverfaſſung, nicht ganz verzweifelt hätte. Schwerlich würde er ſonſt ſo großen Fleiß auf die Darſtellung ſeines Ideals gewandt; das Neue, Auffallende, Seltſame, was es für den Erfahrungspolitiker hat, ſo zu vertheidigen und zu rechtfertigen ſich bemüht; und ſelbſt die Grundlinien einer nach ſeiner Meynung dem Ideale anpaſſenden Statsform gezogen haben. Auch war es wohl die Realiſirung eben der beſten Republik, ſo weit ſie unter den Umſtänden thunlich ſeyn möchte, die er bey der vertrauten Verbindung mit dem Dion beabſichtigte, und die ihn bewog, auf die philoſophiſche Bildung des jüngern Dionys eine ſo große und wiederholte Aufmerkſamkeit zu richten. Uebrigens lag freylich die Idee der philoſophiſchen Republik ſchon in der Tendenz der Moralphiloſophie des Plato; indeſſen hat doch wohl die ehemalige Exiſtenz des Pythagoreiſchen Bundes ſehr viel dazu beygetragen, daß Plato eine ſo hohe Anhänglichkeit an die Idee gewann, ſie ſo ſorgfältig entwickelte, und die Hoffnung zu ihrer Verwirklichung nicht ganz aufgab.

Wenn die Statswiſſenſchaft aus der Vernunft ihren oberſten Kanon entlehnen muß, ſo iſt dieſe es auch, welche den höchſten Endzweck des States überhaupt beſtimt, und fodert, daß eine Statsform, die von ihr gebilligt werden ſoll, ſich dem Zwecke ſo viel wie möglich anſchmiege. Der höchſte Endzweck des Stats muß aber nothwendig mit dem höchſten Endzwecke des einzelnen Menſchen zuſammenſtimmen. Er kann alſo kein anderer ſeyn, als Sittlichkeit und Glückſeligkeit der Individuen. Eben darum vereinigen ſich die Menſchen zu einem State, um das Ziel,

das

das jedem ſeine Vernunft, wenn ſie gehörig entwickelt iſt, vorſteckt, deſto leichter und ſicherer zu erreichen. Die Vereinigung um eines Zweckes willen muß unter Geſetzen ſtehn, und da der Stat den höchſten Endzweck der Menſchheit zu befördern dienen ſoll; ſo müſſen die Geſetze ſolche ſeyn, welche ſowohl alle Mitglieder angehn, weil ſonſt keine Geſellſchaft exiſtiren könte, als auch der Realiſirung des Endzwecks angemeſſen ſind. Nur auf dieſe Art kann das gemeine Beſte des Stats bewirkt werden. Wo hingegen Geſetze ſtatt finden, die zwar den Vortheil einzelner Individuen und Parteyen der Geſellſchaft beabſichtigen, aber nicht das Wohl des Ganzen in Hinſicht auf ſeinen wahren Hauptzweck: da iſt kein Stat möglich, mit welchem die Vernunft und die Geſellſchaft überhaupt zufrieden ſeyn könten. Soll von den allgemein verbindlichen Geſetzen, ſofern das allgemeine Beſte ihr Object iſt, ein entſprechender Erfolg zu hoffen ſeyn, ſo muß aber auch die allgemeine Achtung der Bürger davor die Triebfeder ſeyn, welche ſie vollziehen hilft. Diejenigen, welche die Geſetze geben und ausüben, heißen die Regenten des Stats. Sie ſind aber als ſolche wiederum dem Sittengeſetze, und dem Urheber deſſelben, der Gottheit, unterworfen; dürfen ſich alſo nicht ihrer Willkühr und Laune überlaſſen; ſondern müſſen als Beſchützer und Beförderer der Glückſeligkeit des Stats handeln, die mit der Sittlichkeit der Individuen identiſch iſt. Der Menſch unter der Regierung der Vernunft ſtellt den Stat im Kleinen vor; die Vernunft iſt der Regent; die ſittlichen Gefühle ſind deſſen Gehülfen; das ſinnliche Begehrungsvermögen iſt der Unterthan; der ganze Menſch in ſeiner ſittlichen Vollendung muß Ein harmoniſches Ganzes ſeyn. Eben dieſes gilt von dem

dem State im Großen als einer Geſellſchaft von Menſchen. Auch der Stat muß die Tugenden des einzelnen Menſchen haben, Weißheit, Tapferkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit; der Regent muß durch Geſetze der Vernunft regieren; und die Unterthanen müſſen durch Beherrſchung ihrer Sinnlichkeit jenen Geſetzen dienen. Unter dieſen Bedingungen kann die Einheit des States entſtehen, Ein harmoniſches Ganzes der Geſellſchaft; der Stat wird Eine moraliſche Perſon im eigentlichen Sinne des Worts durch ſeine Mitglieder und ihre Handelnsweiſe, wie es das Individuum durch ſich allein ſeyn ſoll. Mit dieſer Sittlichkeit des Stats ſind die wahre Freyheit und Glückſeligkeit der Bürger deſſelben unzertrennlich verbunden. Jene iſt nicht Zügelloſigkeit der Begierden; denn dieſe hat im Gegentheile Unterdrückung der Freyheit zur Folge; wo ſie herſcht, giebt es nur Deſpoten und Sclaven; jene iſt vielmehr allgemeine Anerkennung und Beobachtung der Vernunftgeſetze, wo jeder thun kann, was ſittlich gut und recht iſt, d. i. mit möglichſter wirklicher Freyheit handeln kann. Auch die wahre Glückſeligkeit des Stats läuft nicht darauf hinaus, daß die Bürger reich ſeyen; daß die Geſellſchaft überhaupt Macht beſitze; ſondern ſie hängt von der Sittlichkeit ab, und wird unmittelbar durch ſie hervorgebracht. In einem State, wo jeder Bürger gegen den andern ſeine Pflichten erfüllt, wo jeder ſich ſelbſt zu einem guten Menſchen ausbildet, und die Thätigkeit aller zu einer gemeinſchaftlichen Vollkommenheit, ſo weit ſie möglich iſt, hinſtrebt, muß auch jeder die Glückſeligkeit genießen, deren er in ſeinen Verhältniſſen nur fähig iſt *).

Um

*) De republ. IV. p. 332. VI. p. 100 ſ. De legg. I. p. 45. IV. p. 180. IV. p. 45. Politicus p. 87 ſq.

Um einen Stat überhaupt gut und zweckmäßig zu organiſiren, muß man vorher das Object desſelben in ſeinen weſentlichen und nothwendigen Beſtandtheilen, und die dringendſten damit verbundenen Erforderniſſe, kennen gelernt haben. Ein Stat iſt eine Geſellſchaft von Menſchen. Dieſe haben zunächſt phyſiſche Bedürfniſſe, der Nahrung, der Kleidung, des Schutzes und Obdachs gegen den Ungeſtüm der Witterung und äuſſere Beeinträchtigungen. Es iſt der Erfahrung zuwider, daß einzelne Menſchen durch ſich ſelbſt allen dieſen Bedürfniſſen ein Genüge zu thun vermöchten; ſie müſſen ſich alſo dazu vereinigen; und jeder muß zur Befriedigung derſelben dasjenige leiſten, was er vermöge ſeiner Kräfte, Talente und Verhältniſſe am beſten zu leiſten vermag. Oder: Die verſchiedenen Arten der Arbeit, welche die Geſellſchaft zu ihrer Erhaltung, und nach und nach zur Bequemlichkeit, erheiſcht, müſſen auf eine der Fähigkeit der Individuen gemäße Weiſe vertheilt ſeyn. So geht zuvörderſt aus dem natürlichen Bedürfniſſe der Geſellſchaft der Nährſtand hervor, der die Ackerbauer, Handwerker und Künſtler unter ſich befaßt. Nicht leicht aber bleibt eine Geſellſchaft innerhalb den Grenzen der Bedürfniſſe des Lebens und der Bequemlichkeit ſtehen. Einzelne und auch wohl ein größerer Theil der Mitglieder ſtreben nach angenehmen Genüſſen, und Vervielfältigung der Mittel dazu. Der Luxus dringt in die Geſellſchaft ein. Dieſem letztern kann ein Stat ſich niemals ergeben, ohne daß nicht zugleich die Begierde nach fremdem Gute, und alle daraus entſpringende Kränkungen und Beleidigungen Anderer auf ihn folgten. Bey einer ſolchen Stimmung der Gemüther iſt Krieg unvermeidlich ſowohl mit innern als mit äuſſern Feinden, die etwa

durch die Habſucht und Ungerechtigkeit der Bürger gereizt Entſchädigung oder Rache ſuchen, oder auch die ihre eigene Habſucht auf Koſten der Bürger befriedigen wollen. Wo Krieg möglich und wahrſcheinlich iſt, ſind Vertheidiger (Krieger) nöthig. Dieſe müſſen einen beſondern Stand ausmachen, wenn ſie zu ihrer Beſtimmung für den Stat tauglich ſeyn ſollen; denn jede Claſſe von Menſchen kann ſich nur Einem Geſchäfte widmen, für welches ſie beſondere Anlage und Beruf hat. Der Krieger muß ſich vornehmlich durch Stärke, Gewandtheit des Körpers und Muth auszeichnen. Damit er aber bey dieſen Eigenſchaften, die ihm gegen den Feind unentbehrlich ſind, nicht ſeinen eigenen Mitbürgern, welche er ſchützen ſoll, gefährlich und verderblich werde; ſo müſſen Geiſt und Herz in dieſer Hinſicht zur Humanität und Friedfertigkeit bey ihm gebildet werden. Dieß geſchieht durch Erziehung mittelſt der Gymnaſtik und Muſik, wovon jene ihm die kriegeriſchen Qualitäten verſchafft, dieſe ſeine Denkart und Sitten veredelt, und ihm Achtung und Liebe für das Vaterland und die Mitbürger einflößt. Der Begriff der Muſik hatte bekantlich bey den Griechen einen viel größern Umfang, als bey den Neuern. Er umfaßte damals faſt alle Künſte und wiſſenſchaftlichen Kentniſſe, die ſich ein freygeborner Grieche zu erwerben hatte, namentlich die Poeſie, und dieſe ganz vorzüglich, da alle wiſſenſchaftliche Cultur der Griechen mit dem Leſen ihrer berühmteſten Dichterwerke begann. Inzwiſchen darf eben dieſe Poeſie nur inſofern für ein Erziehungsmittel gelten, als ſie ſchöne Thaten verherrlicht, und den Geiſt zu heroiſchen Geſinnungen der Tugend entflammt. Selbſt die eigentliche Muſik (im neuern Sinne des Worts) muß auf Sittlichkeit abzwecken, und

darf

darf durchaus nicht mit derſelben disharmoniren. Jede wohllüſtige, ſchmelzende, klagende Tonart und Melodie iſt als verboten zu betrachten; nur eine ſolche iſt erlaubt, die Feſtigkeit des Sinnes, Selbſtbeherſchung, Mäßigung der Affecten, Entſchloſſenheit und Muth im Unglücke, ausdrückt. Aus dem Wehrſtande, der den zweyten Hauptſtand im State ausmacht, müſſen die Regenten und Beamten des Stats gewählt werden (der obrigkeitliche Stand). Die Erziehung derſelben iſt zwar anfangs mit der Erziehung der Krieger gemeinſchaftlichen Regeln unterworfen, wie es auch nicht anders ſeyn konte. Allein weil die Eigenſchaften, welche den guten Krieger vollenden, noch nicht zu einem Regenten hinreichend ſind, indem dieſer die Statsweißheit beſitzen, und die Bedingungen derſelben erfüllt haben muß; ſo muß die Erziehung desſelben auf einen höhern Grad wiſſenſchaftlicher Einſicht gerichtet; er muß zum vollendeten Philoſophen erzogen werden. Inwiefern Jemand mit den nöthigen Anlagen dazu ausgerüſtet ſey, kann bey dem erſten Unterrichte, den er für ſeine Beſtimmung als Krieger empfängt, bemerkt werden. Wird er zur Regentenbeſtimmung tauglich gefunden, ſo wechſeln philoſophiſche Belehrungen hernach mit kriegeriſchen Uebungen und Geſchäfften im Dienſte des Stats ab. Wegen der gethanen Fortſchritte werden öftere Prüfungen angeſtellt; und erſt im funfzigſten Jahre wird überhaupt Jemand fähig, ein obrigkeitliches Amt zu verwalten; vorausgeſetzt, daß er Alles geleiſtet habe, was der Stat von ihm zu fordern durch die Verfaſſung berechtigt war. Die Pflicht der obrigkeitlichen Beamten beſteht darin, daß ſie für die innere und äuſſere Sicherheit des States ſorgen, und ſich hierzu der Krieger zweck-

zweckmäßig bedienen; daß ſie jede Beeinträchtigung der Bürger gegen einander und der Auswärtigen verhindern. Auch müſſen ſie darauf achten, daß der Stat weder zu geringfügig, noch zu groß; weder zu reich, noch zu arm ſey; damit bey zu großem Reichthume nicht Schwelgerey und Wohllüſte, und bey großer Armuth nicht Niederträchtigkeit der Geſinnungen unter den Bürgern herſchend werden. Endlich ſollen ſie die übrigen Diener des Stats auswählen, die wiederholte Prüfung derer übernehmen, die zu künftigen Regenten beſtimt ſind, und ſich der Aufſicht derſelben unterziehen; ſo wie überhaupt jedem Bürger im State das Geſchäfft und den Beruf anweiſen, wozu er die meiſten Kräfte und Fähigkeiten hat *).

Ein ganz eigenthümlicher Zug der Platoniſchen Statsverfaſſung iſt die Rolle, welche in derſelben den Weibern zugetheilt wird. Dieſe ſollen gleiche Rechte mit dem männlichen Geſchlechte haben, mit ihm dieſelbe Erziehung genießen, und wenn ſie durch Talent, Kentniſſe, Charakter und Verdienſt dazu fähig ſind, auch zu den obrigkeitlichen Aemtern und Würden gelangen können. Es iſt dieß eines von den Inſtituten des Plato, die man nicht bloß paradox, ſondern unnatürlich und chimäriſch nennen kann, und wobey er die Naturbeſtimmung des Weibes, die Eigenheiten ſeines Körpers und Temperaments, und die damit verbundenen Gebrechen, ganz überſah, oder doch viel zu wenig in Anſchlag brachte. Was ihn wohl zu der Idee des Inſtituts veranlaßt haben mag, war die zu große Unterdrückung und Herabwürdigung des andern Geſchlechts bey den Griechen, und die ſchimpf-

*) De republ. II. p. 230. III. p. 313. IV. p. 327. VI. p. 69. VII. p. 136.

ſchimpfliche Abhängigkeit deſſelben von den Männern. Plato wollte es von einem zu niedrigen Standpuncte in der Geſellſchaft zu einem höhern deſſelben würdigern hinaufziehn. Auch konte ihm in der Erfahrung die Bemerkung nicht entgangen ſeyn, daß einzelne Weiber ſich eben ſo gut wie Männer durch Einſicht, Tugend und Muth in Gefahren hervorthun; in Anſehung der Abhärtung des Körpers, die zu Kriegsdienſten erforderlich iſt, hatte er ſogar das wirkliche Beyſpiel der Spartanerinnen vor ſich; er zog alſo hieraus den freylich übereilten Schluß, daß die Weiber zur Erreichung aller möglichen Statszwecke eben ſo fähig ſeyen, wie die Männer, und daß es nur von der Art der Erziehung abhange, ſie den Männern völlig gleich zu machen. Unterdeſſen iſt es doch problematiſch, ob Plato jene Vorzüge allen Weibern zuerkant habe, oder nur einer gewiſſen Claſſe derſelben, nehmlich der, die zu Gattinnen des Wehrſtandes beſtimt waren. Ein anderer nicht minder merkwürdiger Zug der Platoniſchen Republik iſt die Gemeinſchaft der Weiber, der Kinder, und der Güter, welche für eben dieſen Wehrſtand angeordnet war, und die aus demſelben zu wählenden Regenten. Plato hielt dieſe Einrichtungen für ſehr wirkſame und nothwendige Mittel zur Erzeugung und Beförderung des Patriotismus bey den Kriegern und obrigkeitlichen Perſonen. Hätten die Krieger jeder eine beſondere Gattinn, und ein Privateigenthum, ſo würde ihnen dieſes auſſer dem Intereſſe des Vaterlandes noch ein eignes Intereſſe geben, das jenem in vielen Stücken zuwider laufen möchte, und ſie zur Ausübung ihrer Pflicht minder fähig machte; anſtatt daß bey der Gemeinſchaft der Weiber und Güter, von der die Gemeinſchaft der Kinder eine natürliche Folge

iſt, nur Ein Intereſſe, das des Vaterlandes, die Krieger und Regenten beſeelen würde. Jeder würde in jedem Andern ſeinen Verwandten, in jedem Kinde das ſeinige, zu erkennen glauben. Den Ausſchweifungen des Geſchlechtstriebes, der bey der Gemeinſchaft der Weiber zu befürchten ſtand, meynte Plato dadurch vorzubauen, daß er die Perſonen, die ſich begatten ſollten, zwar ſcheinbar durch das Loos, aber in der That durch die Wahl der Regenten beſtimt werden ließ; daß er gewiſſe Tage feſtſetzte, an denen die Begattung ſollte geſchehen dürfen; und ſie auf eine gewiſſe Epoche des Lebensalters einſchränkte. Es bedarf wohl keines Beweiſes, daß Plato hier der ſinnlichen Natur des Menſchen, wie ſie ſich in der Erfahrung äuſſert, zuviel zutraute, oder ihr auch zuviel zumuthete, und die großen Nachtheile völlig überſah, oder bey weitem nicht genug erwog, welche mit jenen politiſchen Inſtituten unvermeidlich verknüpft waren*).

Nach der Angabe der Beſtandtheile des States überhaupt, und der ihnen nothwendigen Erforderniſſe, wenn eine Zuſammenſetzung derſelben zu einer zweckmäßigen Conſtitution gedeihen ſoll, ſuchte Plato die beſte Statsform ſelbſt durch eine Kritik ſowohl der denkbaren, als in der Erfahrung wirklichen, Hauptarten politiſcher Verfaſſungen zu beſtimmen. Er unterſchied die letztern nach einem zwiefachen Geſichtspuncte: erſtlich nach der Zahl der herſchenden phyſiſchen Perſonen, und zweytens nach der Beſchaffenheit der Triebfedern, welche in der Regierungsform ſich verrathen. Aus dem erſten Geſichtspuncte betrachtet herſcht entweder nur Einer (Monarchie), oder Mehrere (Oligarchie), oder das ganze Volk (Demokratie). Regiert der Eine

*) De republ. IV. p. 335. V.

Eine mit Einwilligung der Bürger, ſo iſt er König (βασιλευς); regiert er aber ohne dieſe Einwilligung, ſo iſt er Deſpot (τυραννος). Sind die Mehreren, welche regieren, die Reichen und Mächtigen, als ſolche, ſo ſind ſie eigentliche Oligarchen; ſind ſie aber die Beſſern, ſo ſind ſie Ariſtokraten. Auch die Demokratie läßt ſich zwiefach denken; entweder nach Geſetzen, oder ohne dieſelben. Nach den Triebfedern, welche ſich in der Regierungsform am wirkſamſten zeigen, kann man folgende fünf Hauptarten der Conſtitution annehmen: diejenige, welche ſich ganz auf die Geſetzgebung der Vernunft gründet, und durch die Weiſeſten und Beſten geſtiftet wird (die philoſophiſche oder idealiſche); die ehrgeizige (eine Ausartung der Ariſtokratie); die gewinnſüchtige; die zügelloſe; und die deſpotiſche. Die vier letztern ſind von der Beſchaffenheit, daß der ſittliche Zweck eines Stats dabey nicht erreicht werden kann. Von den verſchiedenen Arten der Statsformen, welche ſich nach dem erſten Geſichtspuncte beſtimmen laſſen, iſt vielleicht in der Wirklichkeit keine anzutreffen, oder auch zu realiſiren, welche dem Ideale völlig entſpräche; allein die eine kann ſich dieſem mehr als die andere nähern. So iſt die durch Geſetze beſchränkte Monarchie zwar keine vollkomne, aber ſie iſt doch eine erträgliche Statsform; ohne Beſchränkung durch Geſetze, oder als Deſpotie, iſt ſie unerträglich. Die Oligarchie iſt immer noch der Demokratie vorzuziehn, als welche die ſchlechteſte Statsform von allen iſt, zumal wenn ſie gar nicht durch poſitive Geſetze gezügelt wird. Um den Mängeln abzuhelfen, die von jeder dieſer reinen Statsformen der Natur derſelben nach unzertrennlich ſind, iſt es am rathſamſten, eine gemiſchte Verfaſ-

 ſung

ſung zu wählen, und unter dieſen erklärte Plato diejenige für die beſte, die aus Monarchie und Demokratie zuſammengeſetzt wäre; eine Meynung, die ſchon Ariſtoteles ſehr unpolitiſch fand *).

So wie Plato ſich bemüht hatte, das oberſte Princip der Statswiſſenſchaft feſtzuſtellen, ſo ſuchte er dasſelbe auch für die Theorie der poſitiven Geſetzgebung zu bewirken. Ein gültiges Geſetz überhaupt kann nur ein gerechtes ſeyn, und ein gerechtes iſt wiederum nur dasjenige, was dem oberſten Principe der Sittlichkeit gemäß iſt. Daher müſſen auch alle möglichen gültigen Geſetze überhaupt mit einander zuſammenſtimmen, und dürfen ſich nicht widerſtreiten. Der Zweck der Geſetze kann ferner nicht der Vortheil der Machthaber im State, oder auch die Macht und der Reichthum des Volks, oder die eigene politiſche Unabhängigkeit, oder die Beherſchung und Unterdrückung anderer Völker ſeyn. Die beſondern Zwecke einer Geſetzgebung ſind theils unſittlich, theils untergeordnet, und dürfen nur inſofern verfolgt werden, als es ſich mit dem oberſten Zwecke verträgt. In Beziehung auf den Stat aber kann der oberſte ſittliche Zweck der Geſetzgebung nur das Allgemeine Beſte ſeyn, an welchem alle Individuen auf gleiche Weiſe Theil nehmen, und ohne deſſen Erhaltung und Beförderung die bürgerliche Geſellſchaft nicht beſtehn kann. Für dieſes allgemeine Beſte müſſen die Geſetze nothwendig die Sinnlichkeit bezähmen, und dem Egoismus der Individuen ſeine Schranken anweiſen. Es erhellen hieraus auch die Eigenſchaften, welche der Geſetzgeber ſelbſt beſitzen muß, ſo wie die Norm des Ver-

*) De republ. IV. p. 379. VIII. p. 185. IX. p. 237. Politic. p. 99. De legg. III. r. 135. IV. p. 178.

Verfahrens, das er bey der Legislation zu beobachten hat. Er muß mit der Einſicht in die ſittliche Beſtimmung des Menſchen eine tiefe Kentniß ſeiner geſamten Natur und der aus dieſer entſpringenden äuſſern geſellſchaftlichen Verhältniſſe verbinden, um die Art der Ausbildung der Bürger zu jener Beſtimmung geſezlich anordnen zu können, ſo weit ſie durch Geſetze des Stats angeordnet werden mag. Höchſter Zweck bey der Geſetzgebung muß ihm immer ſeyn, die Handlungen der Bürger überhaupt dahin zu richten, daß nach und nach aller äuſſere Zwang entbehrlich werde, und das eigne innere Bewußtſeyn der Bürger von ihren Pflichten zur Glückſeligkeit und Sicherheit des States zureiche. Der Geſetzgeber muß daher vornehmlich für die moraliſche Erziehung ſorgen, als die Grundlage aller Rechtlichkeit der Statsbürger überhaupt. Für die eigentliche poſitive Geſetzgebung machen die äuſſern geſellſchaftlichen Verhältniſſe die Gegenſtände aus; denn die innere Pflicht kann nicht Object eines poſitiven Geſetzes ſeyn. Jedes poſitive Geſetz bedarf aber auch Mittel, um die Beobachtung desſelben abſeiten der Bürger zu ſichern. Plato rechnet dahin Belehrung über die Gründe der Verbindlichkeit eines Geſetzes, Ehre und Belohnung für die Befolgung desſelben, Schande und Strafe für die Uebertretung. Alle Strafen dürfen nur ſolchen geſetzwidrigen Handlungen gelten, die mit Abſicht und Kentniß des illegalen Charakters derſelben geſchehen, und ſie dürfen auſſerdem keinen andern Zweck haben, als den Thäter für die Zukunft zu beſſern, und andern einen Abſcheu gegen ähnliche Vergehn einzuflößen. Die Strafe iſt aber noch von dem Erſatze eines durch die Beleidigung zugefügten Schadens verſchieden, als welcher ohnedem geleiſtet werden

muß, ſoweit er möglich iſt. Die Beſchaffenheit und der Grad der Strafe müſſen ſich nach der Beſchaffenheit des Verbrechens und dem Grade der Zurechnung richten. Plato hat hierüber mehrere Vorſchriften ertheilt, die noch jetzt für die Criminalgeſetzgebung lehrreich und gültig ſind. Ob er gleich den Begriff eines Verbrechens nicht genau und ausdrücklich vom Begriffe einer bloß geſetzwidrigen Handlung geſchieden hat, ſo erhellet doch aus den Arten geſetzwidriger Handlungen, welche er anführt, und deren Strafbarkeit er im Allgemeinen beurtheilt, daß er den Unterſchied kannte und gültig hielt. Er nimmt drey Hauptclaſſen der Verbrechen an, gegen Privatperſonen (Privatverbrechen), gegen den Stat (Statsverbrechen), und gegen die Religion (Religionsverbrechen); die beyden letztern erklärte er mit Recht für die ſtrafwürdigſten. Auch die Todesſtrafe ließ Plato zu gegen einen Verbrecher, deſſen Unthaten die äuſſerſte Strafe verdienen, bey dem keine Beſſerung zu hoffen iſt, und deſſen entledigt zu ſeyn, das dringende Bedürfniß des Stats verlangt. Die Verbrechen müſſen vor der Beſtrafung unterſucht, und ſtreitige Rechte unter den Bürgern müſſen entſchieden werden. Dazu muß der Stat einen Gerichtshof einſetzen, zu deſſen Einrichtung Plato ebenfalls mehr Vorſchläge gethan hat. Streitige Rechte der Bürger können durch Schiedsrichter ausgeglichen werden, oder auch durch ein förmliches Gericht, deſſen Verhandlungen öffentlich ſeyn müſſen. Ueber Statsverbrechen, weil ſie den Stat im Ganzen angehn, ſollte auch das ganze Volk das Urtheil ſprechen. Zur höchſten Inſtanz beſtimte Plato ein Gericht, das aus den einſichtsvollſten und beſten Männern beſtände, die gefällten Sentenzen prüfte, oder,

wenn

wenn das Urtheil zweifelhaft ſey, zulezt den Ausſchlag gäbe. Unter den Mitteln der Beweisführung wollte Plato den Eid nur in den Fällen geſtatten, wenn es einleuchtend ſey, daß der Schwörende durch den Meyneid nichts gewinnen könne; denn in einem entgegengeſetzten Falle ſey der Eid bey dem ſchwankenden Religionsglauben ein höchſt unſicheres Mittel. Die beträchtliche Zahl einzelner poſitiver Geſetze, die in Plato's Büchern von den Geſetzen aufgeſtellt ſind *), kann hier nicht Platz finden, da ſie ohnehin ſich auf die Localität und eine beſtimte Verfaſſung von Kreta beziehn.

Es iſt ſchon bemerkt worden, daß Plato auch die angemeſſene Erziehung der Kinder für einen Stat, deſſen Zweck Sittlichkeit der Bürger, und deſſen Haupttriebfeder Achtung vor dem Moralgeſetze seyn ſollte, als das erſte, heilſamſte und nothwendigſte Mittel betrachtete. Dem zufolge gab er der Erziehung das Geſchäfft, die natürlichen Anlagen des Menſchen zu entwickeln, die Aeußerungen derſelben auf Sittlichkeit hinzulenken, und die Hinderniſſe zu entfernen oder unkräftig zu machen, die hier im Wege seyn, und das Gegentheil deſſen, was die Erziehung beabſichtigt, hervorbringen möchten. Weil aber nicht alle Anlagen des Menſchen für ſeine höchſte Beſtimmung von gleicher Wichtigkeit ſind, ſo muß der Erzieher auf das richtige Verhältniß achten, das hier nothwendig iſt; er muß ſeinen vornehmſten Fleiß auf die Cultur der Ver-

*) Man muß dieſe Bücher ganz und im Zuſammenhange leſen, wenn man ſich einen vollſtändigen Begriff von der Platoniſchen Theorie der Geſetzgebung machen will. Vergl. Tennemann's Syſtem der Platon. Philoſ. B. IV. S. 222.

Vernunft wenden, und demnächſt auf die Bildung der niedern Seelenkräfte und des Körpers Rückſicht nehmen; ſo daß eine vollkomne Harmonie aller Kräfte unter der Herrſchaft und der Regierung der Vernunft entſpringe. Die Art der Erziehung muß dem perſönlichen Zuſtande des Menſchen im zarten Alter der Kindheit und in der Jugend angepaßt werden; äußerer Zwang iſt zu verbannen; der Erzieher und Lehrer muß die Individualität ſeines Zöglings ſtudiren, und ihm durch ſein geſchicktes und gefälliges Benehmen für die Bildung und den Unterricht Intereſſe einflößen; anſtatt ihn durch rauhe Behandlung, oder durch eine unnatürliche widerſinnige abgeſchmackte Methode der Belehrung davon abgeneigt zu machen. Zwar ſollen Körper und Geiſt zu einem und demſelben Zwecke erzogen werden, und es darf in Beziehung auf dieſen keine Disharmonie unter ihnen obwalten; beyde aber erfodern zu ihrer Ausbildung verſchiedene Mittel; daher läßt ſich die Erziehung in die phyſiſche und geiſtige eintheilen. Schon vor der Geburt des Kindes liegt den Eltern eine pädagogiſche Verpflichtung ob; ſie müſſen durch die Sorge für ihren eigenen körperlichen und Gemüthszuſtand ihre phyſiſche und moraliſche Verderbniß verhüten, um nicht dem Kinde einen Krankheitsſtoff oder den Samen moraliſcher Gebrechen mitzutheilen. Nach der Geburt bedarf das erſte Alter des Kindes die eifrigſte Pflege und Wachſamkeit, weil in dieſem die Entwickelung von Körper und Seele am ſchnellſten geſchieht. Plato giebt die Regel, daß der Erzieher vornehmlich einen Mittelzuſtand des Kindes zwiſchen Schmerz und Vergnügen zu erhalten ſuche. Um dem Körper in der Folge Geſundheit, Stärke und Gewandtheit zu verſchaffen, dienen vielfache, doch gehörig gemäßigte,

Uebun-

Uebungen, die auch nicht bloß zur Bildung einzelner Gliedmaßen und Fertigkeiten, ſondern des Körpers überhaupt in allen ſeinen Theilen, abzwecken müſſen. Die Erziehung muß mit der Cultur des Gefühlvermögens anfangen, daß in den Kindern der Sinn für das Harmoniſche, Schöne, Gute geweckt werde; dazu ſind Hülfsmittel das Leſen der Dichter, Muſik, Geſang und Tanz, doch unter Bedingungen der Sittlichkeit. Nächſt dieſer äſthetiſchen Bildung müſſen die moraliſche, und dann die eigentlich geiſtige, die Entwickelung der Vernunft, den Erzieher beſchäfftigen. In Anſehung der moraliſchen komt es hauptſächlich darauf an, die ſinnlichen Triebe zu bezähmen, und unter das Sittengeſetz zu ordnen, durch Erweckung und Schärfung des moraliſchen Gefühls. Als Mittel zur Entwickelung der Vernunft empfiehlt Plato den Unterricht in den mathematiſchen Wiſſenſchaften, von denen zur Philoſophie nach der dialektiſchen Methode überzugehen iſt. Die Mädchen müſſen übrigens eben ſo erzogen werden, wie die Knaben *).

Unter den Philoſophemen des Plato iſt ſeine Vorſtellungsart von der Natur des Schönen noch einer beſondern Erwähnung werth. Das Schöne iſt nur dem Menſchen erkennbar, als welcher allein Sinn für Harmonie, das Weſen des Schönen, hat. Mit dem Schönen muß nicht das Angenehme, Nützliche, Anſtändige, Gute, verwechſelt werden, wenn gleich die Griechen das Wort καλον zuweilen auf dieſe letztern Begriffe anwandten, wie

*) De legg. I. p. 42. II. p. 58, VI. p. 279. VII. p. 321. VIII. p. 400. De republ. III. p. 290. V. VI. p. 85. VII. p. 134. IX. p. 239.

wie es auch im heutigen deutſchen Sprachgebrauche des gemeinen Umgangs mit dem Worte Schön zu geſchehen pflegt. Es giebt eine körperliche und eine geiſtige Schönheit; die Schönheit überhaupt wird alſo nicht bloß durch das Auge und Ohr wahrgenommen, ſondern auch durch den Verſtand gedacht; eine Behauptung, zu welcher Plato ſelbſt durch den griechiſchen Sprachgebrauch des Wortes καλος verführt wurde. Man muß aber ſchöne Gegenſtände, die wirklich wahrgenommen werden, von dem Schönen an ſich (dem Urſchönen) unterſcheiden; jene wechſeln beſtändig ihre Form; das Schöne an ihnen entſteht, läßt eine Erhöhung und Verminderung zu, und kann ganz verſchwinden; das Urſchöne hingegen iſt ſich ewig gleich; es iſt an keinen beſtimten Ort, keine Zeit, kein Verhältniß, kein beſtimtes erkennendes Subject gebunden, und eben ſo wenig an irgend ein beſtimtes Object; es iſt abſolut für ſich vorhanden, und alle concrete Gegenſtände ſind und werden nur dadurch ſchön, daß ſie an dem Urſchönen Theil nehmen. Das Urſchöne kann alſo nur durch eine Idee der Vernunft exiſtiren. Dieſe beſteht in dem Ebenmaaße und der Harmonie, oder der Vollkommenheit ſelbſt, die ſich äuſſerlich offenbart; ſie iſt der Wiederſtrahl des Vollkomnen, der ſichtbare Abglanz desſelben. Das körperliche Schöne liegt in der Harmonie materieller Theile jener Idee gemäß; das geiſtige Schöne liegt in der Harmonie der Erkentniß und der Handelnsweiſe mit den Regeln und Geſetzen der Vernunft. Die geiſtige Schönheit iſt ein unmittelbares Erzeugniß der Vernunft ſelbſt; die materielle iſt durch die oberſte Intelligenz hervorgebracht, welche die Materie nach mathematiſchen Ideen formte. Der

Menſch

Menſch hat die Fähigkeit, die materielle Schönheit zu erkennen, indem er ſie unter die Idee des Urſchönen ſubſumirt. Im Menſchen können beyde Schönheiten, die geiſtige und die körperliche, vereinigt ſeyn, und dieſe Vereinigung ſtellt den ſchönſten Gegenſtand dar, welcher ſich denken läßt; doch iſt die geiſtige Schönheit des Menſchen die edelſte, und ſie darf nicht fehlen, wenn auch die körperliche fehlen ſollte. Die Wirkung eines ſchönen Objects auf den Gemüthszuſtand iſt zwar ein angenehmes Gefühl (Wohlgefallen); aber dieſes Wohlgefallen iſt rein und uneigennützig, und ſteht in keiner Beziehung weder auf den Nutzen oder Schaden, welchen das Object gewährt, noch auf den beſondern Reiz der Sinnenwerkzeuge. Die Menſchen ſind alle vermöge einer natürlichen Anlage für dieſe Wirkung empfänglich; aber der Grad und die Art der Wirkung ſind bey den Individuen verſchieden, eben daher auch ihre Urtheile über einen ſchönen Gegenſtand von einander abweichend, nach der Verſchiedenheit ihrer Erziehung, Kentniſſe, Vorurtheile, und vornehmlich des ſittlichen Charakters. Die Künſte des Schönen können ſich übrigens nur durch Nachahmung der Natur äuſſern; für die Beurtheilung komt es darauf an, was für Gegenſtände der Künſtler zur Nachahmung wählt, und wie er ſie darſtellt. Das Vergnügen an einem Kunſtwerke kann der Maaßſtab des Werthes nicht ſeyn; es iſt relativ in Anſehung der Subjecte, und muß ſelbſt nach jenen Bedingungen gewürdigt werden. Was aber die Wahl der Gegenſtände betrifft, ſo darf der Künſtler nur ſolche Gegenſtände darſtellen, die ſchon in der Natur ſchön ſind, und unter dieſen wiederum am meiſten ſolche, mit denen zugleich ein hoher Grad ſittlicher Güte

verbunden iſt. Die Mittel dazu müſſen der Darſtellung des Gegenſtandes durchaus angemeſſen ſeyn. Gerade weil Plato das Sittlich-Gute und das Schöne für identiſch hielt (denn das Sittlich-Böſe konte nach ſeiner Meynung nie ſchön ſeyn); das Schöne nur ein ſichtbarer Ausdruck des Sittlich-Guten iſt, der eher und leichter von den Menſchen aufgefaßt, und von einem ſinnlich lebhaftern Wohlgefallen begleitet wird; ſo rieth er zur Bildung eines ſittlichen Charakters von der Erweckung und Bildung des äſthetiſchen Gefühls auszugehn *).

Das Verdienſt des Plato um die Philoſophie als Wiſſenſchaft überhaupt läßt ſich nunmehro in folgenden allgemeinen Zügen zuſammenfaſſen. Er hatte erſtlich einen beſtimtern und vollſtändigern Begriff, als ſeine Vorgänger, von dem Objecte, Zwecke und Umfange der Philoſophie, und erkannte und unterſchied genauer die beſondern Aufgaben, auf deren Beantwortung ſich dieſe Wiſſenſchaft eigentlich einzulaſſen hat. Die Principien des Denkens, der Erkentniß, der Sittlichkeit, Gott und Unſterblichkeit, Natur und Freyheit, ſind die Hauptziele, nach deren Aufklärung er ſtrebte. Er ſuchte zweytens nicht bloß das Intereſſe der theoretiſchen Vernunft zu befriedigen, wie die berühmteſten metaphyſiſchen Parteyen vor ihm gethan hatten; auch drang er ſich ſelbſt und andern keine Gleichgültigkeit gegen die Fragen der theoretiſchen Vernunft auf, und wiegte ſich nicht nach dem

*) Der claſſiſche Dialog für Plato's Lehre vom Schönen iſt der größere Hippias. Vergl. De legg. II, 66. Polit. p. 108. Charmides p. 118. Phaedo p. 227. Cratyl p. 345. Sympoſ. p. 245. Phaedrus p. 328. Phileb p. 290. Vergl. Tennemann's Syſtem der Plat. Philoſ. B. IV. S. 265.

dem Beyſpiele der Sokratiker in einen Indifferentis-
mus in theoretiſcher Hinſicht ein, um deſto eher ſich
bey einer Moral für das Haus und für den Markt
zu beruhigen; ſondern ihm waren das theoretiſche
und praktiſche Intereſſe des Menſchen von gleicher
Wichtigkeit, und ſeine Abſicht war darauf gerichtet,
die Befriedigung des leztern durch die Befriedigung
des erſtern zu bewirken. Drittens: Er hellte den
Gegenſatz zwiſchen dem Zufälligen und Veränderli-
chen, und dem Feſten und Bleibenden, in der Er-
kentniß mehr auf; und da er die Gründe desſelben
in dem Erkentnißvermögen ſuchte, ſo war er es, der
zuerſt die Natur des Erkentnißvermögens tiefer er-
forſchte, und die Möglichkeit einer Verbindung zwi-
ſchen reiner und empiriſcher Philoſophie hoffen ließ,
wenn gleich die Art der Verbindung, welche er ſelbſt
unternahm, nicht die richtige war. Viertens hat
die Platoniſche Philoſophie Originalität; ſie beruht
auf einem eigenthümlichen Principe, wiewohl die
Philoſopheme der Vorgänger Veranlaſſung gegeben
hatten, daß Plato dieſen Gang in der Speculation
wählte; auſſerdem aber zeichnet ſie ſich vor den äl-
tern Verſuchen auch durch eine ohne Vergleich größere
Vollſtändigkeit, durch mehr innern Zuſammenhang,
und eine gewiſſe Einheit des Ganzen aus. Die Ver-
nunft wurde in derſelben für das Vermögen der Prin-
cipien zur Erkentniß der Dinge an ſich (das Vermö-
gen der Ideen) angenommen; bloß die Wahrneh-
mung zufälliger veränderlicher Merkmale ward der
Sinnlichkeit angewieſen. Um nun die Möglichkeit
der Uebereinſtimmung der Ideen mit ihren Objecten
zu erklären, mußten beyde, die Ideen ſowohl als die
Objecte, auf eine und dieſelbe Grundurſache (die
göttliche Vernunft) zurückgeführt werden. So wurde
die

die Vernunft die einzige Erkentnißquelle für die Philoſophie, und dieſe wurde nun als Wiſſenſchaft des Charakters der Einheit fähig.

Wenn man inzwiſchen die erwähnten Vorzüge der Platoniſchen Philoſophie zugeſteht, ſo können ſie doch nur inſofern für Vorzüge gelten, als ſie einen beträchtlichen Fortſchritt der philoſophirenden Vernunft zum Heiligthume des Wahren, Guten und Schönen andeuten. Beurtheilt man den Platonismus in Beziehung auf ſeinen objectiven wiſſenſchaftlichen Werth, ſo ſind ihm ſehr weſentliche Mängel vorzuwerfen, und man muß ihn im Ganzen für ein mislungenes Syſtem erklären. Erſtlich das Princip desſelben; Die Vernunft iſt die Erkentnißquelle der Dinge an ſich, iſt unerwieſen. Es wird aus der Unveränderlichkeit der Ideen und ihrer Abkunft aus der göttlichen Vernunft gefolgert; aber ob das Merkmal des Unveränderlichen auf das Ding an ſich übertragen werden könne, iſt problematiſch, und die göttliche Abkunft der Ideen, als ſolcher, war vollends ein Irrthum, der daher rührte, daß Plato die Natur der allgemeinen Begriffe verkannte, und ihre wahre Entſtehungsart durch das Vermögen der Vernunft nicht einſah. Zweytens gebricht es im Platonismus an einem Leitfaden, um ſich der Vollſtändigkeit der Erkentnißprincipien, auch wenn man die Ideen dafür halten wollte, zu vergewiſſern. Denn die Beſtimmung der Ideen iſt von der Wahrnehmung der Objecte, und der Zurückführung derſelben auf einen Gattungsbegriff abhängig, welche keiner Regel a priori unterworfen iſt und ſeyn kann. Drittens hat Plato zwar das geſamte Gemüthsvermögen nach ſeinen Hauptzweigen, dem Vorſtellungs-, Begehrungs- und Gefühlsvermögen, unter-

unterſchieden; aber er iſt weder in die ſpecifiſche Natur eines jeden dieſer beſondern Vermögen recht eingedrungen, und hat die wahren Grenzen derſelben genau von einander getrennt; noch hat er die nothwendigen Bedingungen derſelben, das Weſentliche und Zufällige bey ihnen, und ihr gegenſeitiges Verhältniß, mit gehöriger Gründlichkeit und Schärfe aufgeſucht und feſtgeſetzt. In Betreff des Vorſtellungsvermögens verfehlte er ganz die wahre Differenz zwiſchen Sinnlichkeit und Verſtand; ſeine Ideen ſind daher nichts weniger als eigentlich reine Begriffe und reine Erkentniß, wiewohl er ſie für Producte der Vernunft allein hielt, und den Antheil der Sinnlichkeit daran nicht bemerkte. Zur Begründung der Sittlichkeit ſchien das Ideenprincip ein beſſerer Führer zu ſeyn; denn die Idee des abſolut Guten liegt wirklich nur in der Natur der Vernunft, und Plato wurde in der Auffindung derſelben durch das moraliſche Gefühl unterſtützt. Aber die praktiſche Gültigkeit jener Idee, und der Charakter der Verbindlichkeit des durch ſie beſtimten Sittengeſetzes, waren damit nicht dargethan; der Zuſammenhang der Sittlichkeit mit der Freyheit war nicht hinreichend aufgeklärt; und die Sicherheit der Moral beruhte auf der ſchwankenden Vorausſetzung der Sicherheit des Ideenprincips in theoretiſchem Betrachte. Dem Plato entgieng daher auch der wahre Theilungsgrund der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie im Weſen der Vernunftthätigkeit ſelbſt.

Soviel auch Plato für die Vervollkomnung der Philoſophie und für den zweckmäßigern Anbau des Gebiets der menſchlichen Erkentniß überhaupt that; ſo wurde er dennoch hierin von einem ſeiner Zuhörer, dem Ariſtoteles, in einem Grade über-

troffen,

troffen, der, wenn man nur einigermaßen fähig iſt, hierüber zu urtheilen, zur lebhafteſten Bewunderung dieſes auſſerordentlichen Kopfes fortreißt. Ariſtoteles war gebohren Ol. XCIX. zu Stagirae, einer Stadt an der Grenze Macedoniens und Thraciens; kam nach Athen (Ol. CII, 4); genoß den Unterricht des Plato zwanzig Jahre hindurch, hielt ſich hernach drey Jahre beym Hermias, Tyrannen von Atarnae in Myſien auf; ward Ol. CIX, 2 vom Philipp von Macedonien zum Lehrer ſeines Sohnes Alexander berufen; kehrte, da Alexander ſeinen Eroberzug nach Aſien unternahm, nach Athen zurück; lehrte daſelbſt dreyzehn Jahre im Lyceum, einem Gymnaſium vor der Stadt, von Schattengängen umgeben, in der Nähe eines Tempels des Apollo Lycius, von welchem das Gymnaſium den Namen empfangen hatte; und ſtarb Ol. CXIV, 3. Er hatte freylich nicht jene feurige idealiſirende Einbildungskraft, die in Plato's Genie ein charakteriſtiſcher Zug war. Des hohen ſchwärmeriſchen Enthuſiasmus für das Gute und Schöne war er nicht ſo empfänglich, um ihm, da es ſich in ſeiner himliſchen Natur hienieden nicht zeigt, ſogar in überirdiſchen Regionen nachzuſpähen. Er liebte die Ideale nicht, weil ſie ihm leere Gebilde ſchienen. Aber dafür beſaß er mit dem Plato gemein alle Geiſtestalente und Eigenſchaften, die einen philoſophiſchen Denker der erſten Größe auszeichnen müſſen, und dieſe in einer Richtung und Energie, wie ſie Plato nicht hatte, und nach ſeiner ganzen Geiſtesphyſiognomie, und der Art ſeiner Bildung und ſeiner Studien, nicht haben konte. Eine alles umfaſſende Wißbegierde; eine dieſer angemeſſene Thätigkeit; tief eindringender Scharfſinn; Wiß und praktiſche Urtheilskraft, genährt und geübt an einem

Reich-

Reichthume von Erfahrung; das ſind die hervorſte- chendſten Merkmale des Ariſtoteliſchen Genies. Schwerlich hat je ein Menſch gelebt, von dem man ſo hiſtoriſch wahr rühmen kann, daß er in einer Epo- che, da ſeine Nation eine hohe Stuffe vielſeitiger Cultur erſtiegen hatte, alle vorhandene wiſſenſchaft- liche Kentniſſe nicht bloß in ſich vereinigt, ſondern ſie im Ganzen und im Einzelnen aus zerſtreuten ver- worrenen Maſſen zu Syſtemen umgeformt, und zu- gleich geläutert, berichtigt und unermeßlich bereichert habe. Wenn man ſich die Wiſſenſchaft eines Haller, Kant und Käſtner in Einem Kopfe verbunden dächte, ſo würde dieſer verhältnißmäßig unter den Deutſchen ſeyn, was Ariſtoteles allein unter den Griechen war. Plato hatte das Beyſpiel eines gelehrten Studiums der Philoſophie gegeben; aber er hatte daſſelbe nur benuzt, um die Philoſophie ſelbſt, als Wiſſenſchaft überhaupt, ihrer innern Be- ſchaffenheit nach dem Ziele der Vollendung näher zu rücken; er hatte nur in dem Bezirke verweilt, wel- chen der Philoſoph ſein ausſchließendes Eigen- thum nennt. Selbſt das gelehrte Studium der Phi- loſophie, wie es Plato trieb, wurde durch mancher- ley Hinderniſſe beſchränkt, die mit ſeiner perſönlichen Lage und ſeinen Vermögensumſtänden zuſammenhin- gen. Damals konten nur für einen hohen Preis Schriften erkauft werden, wie dieſes die anſehnliche Geldſumme beweiſt, welche Plato für einige Pytha- goriſche Werke in Großgriechenland hatte bezahlen müſſen. Eine irgend vollſtändige Bibliothek war er nicht im Stande anzulegen; und daher konte ſeine Kentniß der ältern philoſophiſchen Literatur nicht er- ſchöpfend werden. Den Ariſtoteles begünſtigte das Glück darin, daß er auf den Ruf Königs Phi-

lipp von Macedonien der Lehrer von deſſen Thron-erben, dem Alexander, wurde. Dieſen hatte die Natur durch ſeine perſönlichen Anlagen zum künftigen Herrſcher nicht nur des våterlichen Reichs, ſondern der damals bekanten Lånder bis an die entfernteſten Grenzen geſtempelt. Die Liebe für Wiſſenſchaft, welche Ariſtoteles in ihm weckte, bewahrte er auch als Welteroberer, unter dem Geråuſche der Waffen, und im Taumel des Siegers, in ſeinem Buſen. Er gebrauchte ſeine errungene Macht zum Mittel, die literariſchen Bedürfniſſe und Wünſche des Leiters und Freundes ſeiner Jugend zu befriedigen. Ariſtoteles konte ſich alle ſchriftliche Denkmåler verſchaffen, die ſeine philoſophiſchen Vorgånger und Zeitgenoſſen hinterlaſſen hatten. Die von ihm geſammelte Bibliothek machte in der Folge einen betråchtlichen Theil der Alexandriniſchen aus; ſo wie ſie die erſte große Bibliothek im Alterthume war. Ueberdem wurde er für die Cultur auch anderer Fåcher der Erkentniß von ſeinem königlichen Zöglinge auf jede Art unterſtützt. Zum Behufe der Naturkunde mußten ihm auf Befehl dieſes Nachrichten geliefert werden, wie er ſie nur verlangte und wie ſie zu erhalten waren; anſtatt daß die åltern Naturforſcher und ſeine gelehrten Zeitgenoſſen in Griechenland ſich mit dem Vorrathe von Notizen und Beobachtungen begnügen mußten, den ihnen eigne Erfahrung, eignes Forſchen, darbot, welches natürlich ſehr einſeitig war, und bloß eine ſehr kleine Sphåre betreffen konte. Zu der unvergleichbar größern Menge åußerer Hülfsmittel, welche Ariſtoteles vor dem Plato u. a. voraus hatte, kam hinzu, daß die Syſtematik, hauptſåchlich durch Plato, ſchon ſo weit aufgeklårt war, daß es nur noch einer völligern Entwickelung derſel-

ben bedurfte, um die fruchtbarſte Anwendung auf die vorhandene Erkentniß davon machen zu können. Dieſe völligere Entwickelung der Syſtematik war es, die dem Ariſtoteles den Weg zu dem unſterblichen Verdienſte bahnte, das er ſich erworben hat, die Mannichfaltigkeit der damaligen menſchlichen Erkentniſſe geordnet, und zu einem Aggregate von Wiſſenſchaften nach logiſchen Principien erhoben zu haben. Bey dieſem Geſchäffte mußte es ihm leicht werden, eine Menge von Lücken, Mängeln und Inconſequenzen zu bemerken, die ſich in den Unterſuchungen ſeiner Vorgänger über wiſſenſchaftliche Gegenſtände fanden; da ſich die Abweſenheit des Zuſammenhanges und der Folgerichtigkeit in gewiſſen Lehren am erſten offenbart, wenn man es darauf anlegt, ſie in ein Syſtem zu bringen. Wiederum aber mußte ihm auch zur Ausfüllung mancher Lücken und Mängel ſein größerer Schatz an factiſchen Kentniſſen, der aus ſo vielfachen Beyträgen zuſammengefloſſen war, behülflich ſeyn; indem zugleich ſein Scharfſinn, und eine nie durch eine zu mächtige Phantaſie verleitete Urtheilskraft, ſeinem philoſophiſchen Denken eine höhere Strenge und mehr Gründlichkeit gaben, als das Denken des Plato hatte, das oft nur ein vernünftelndes Phantaſiren war.

Ariſtoteles vollendete zuvörderſt, was ihm Plato in Anſehung der weitern Aufhellung und der Anwendung der Idee des Syſtems zu thun übrig ließ. Er unterſuchte von neuem den Begriff einer Wiſſenſchaft überhaupt, und bemühte ſich, ihn ſcharf von verwandten und mit ihm zuſammenhangenden Begriffen zu ſcheiden. Er nahm fünf Erzeugniſſe des Erkentnißvermögens an, die hierbey in Betrachtung kämen: die Kunſt (τεχνη), die

Klugheit (φρονησις), die Wiſſenſchaft (επιστημη), die Vernunftkunde (νους), und die Weißheit (σοφια). Die Kunſt iſt eine mit Verſtandeseinſicht verbundene Fertigkeit, etwas Mögliches hervorzubringen nach einem empiriſch-praktiſchen Zweckbegriffe, nnd inſofern intereſſirt ſie hier weiter nicht. Die Klugheit iſt eine mit Verſtandeseinſicht verbundene Fertigkeit, das Nützliche und Schädliche der Handlungen zu beurtheilen; ſie beruht auf Erfahrung und Meynung, und entſcheidet darüber nicht, ob Dinge nothwendig gut oder übel ſind. Die Wiſſenſchaft iſt Erkentniß der Gegenſtände, nicht nach ihren zufälligen Merkmalen, nach Aehnlichkeiten, als von welchen die Meynung (δοξα) abhängt, ſondern nach ihren weſentlichen Beſtimmungen. Ihr Ziel iſt ſtrenge Wahrheit, die ewig dieſelbe iſt und ſeyn muß; ſie erfodert alſo Demonſtration aus Principien. Da die Wiſſenſchaft von Principien ausgeht, ſo muß es eine Fähigkeit des menſchlichen Geiſtes geben, wodurch dieſe Principien möglich werden. Ariſtoteles nennt dieſe νουν, Vernunft, und es gibt alſo auch eine Wiſſenſchaft der Vernunft, als Vermögens der Principien (Vernunftkunde). Die Wiſſenſchaft ſelbſt hat es mit Gegenſtänden zu thun, die man aus Principien weiß; die Vernunftkunde (welche auch ſelbſt A. ſchlechtweg νουν nennt) mit den Principien, wodurch man etwas von Gegenſtänden weiß. Die Weißheit iſt das höchſte und letzte Erzeugniß des Geiſtes. Sie beſteht theils in der Erkentniß der Wiſſenſchaft, ſo wie ihrer oberſten Vernunftprincipien; theils in der erworbenen Fähigkeit, das geſamte geiſtige Vermögen auf eine jener Erkentniß angemeſſene Weiſe zu gebrauchen. Demnach iſt das Object der Kunſt, reale Zweck-

mäßig

mäßigkeit; der Klugheit, Nutzen oder Schaden; der Wiſſenſchaft, Wahrheit; der Vernunftkunde, Möglichkeit und Begründung der Wahrheit; der Weißheit, Beſitz und Gebrauch der Wahrheit. Daher erklärte Ariſtoteles die Philoſophie überhaupt für die Wiſſenſchaft der Wahrheit aus Principien. Durch die Beſtimmung des Gebiets derſelben wird zugleich das Gebiet der Meynung beſtimt, auf welche ſich die Kunſt und die Klugheit ſtützen. Die Vernunftkunde iſt die höchſte Philoſophie. Alle Philoſophie überhaupt führt zur Weißheit *).

Da Ariſtoteles auch die Kunſt und die Klugheit, die ſich beyde auf Handlungen zu Zwecken beziehen, neben der Wiſſenſchaft und Vernunftkunde, die bloß auf Erkentniß gerichtet ſind, in das Gebiet der Philoſophie als der Wiſſenſchaft des Wahren aus Principien aufnahm; ſo erhielt er ſchon durch dieſe Gegenſtände einen Theilungsgrund der Philoſophie, und eben ſo der Weißheit, als des Beſitzes und des Gebrauches derſelben, in die theoretiſche und praktiſche. Er unterſchied aber auch eine theoretiſche und praktiſche Vernunft nach der Verſchiedenheit der Principien der Vernunft ſelbſt, ſo daß auch hierauf die Eintheilung in theoretiſche und praktiſche Philoſophie gegründet werden konte. Die Philoſophie war theoretiſch, ſofern ſie der Erkentniß der Gegenſtände, und praktiſch, ſofern ſie Handlungen galt. Eben dieſe Eintheilung derſelben wurde auch von ihm durch die

*) *Ariſtot.* Ethic. ad Nicom. VI, 3. Metaph. I, 1. IV, 2. XI, 1.

die Quelle der philoſophiſchen Principien in der Vernunft, nicht bloß durch die Objecte derſelben beſtimt. Die theoretiſche Philoſophie ſchied ſich wiederum in die Phyſik, Mathematik und Vernunftkunde, welche letztere auch die Ontologie und Theologie in ſich begriff. Die Phyſik hat den weiteſten Umfang; ſie betrifft überhaupt die Natur in ihrer Qualität. Soferne ſie ſich mit den Principien beſchäfftigt, die der Qualität der Naturerſcheinungen im Allgemeinen zum Grunde liegen, macht ſie eine beſondere philoſophiſche Wiſſenſchaft aus, und enthält die Theile unſerer heutigen Metaphyſik, welche wir metaphyſiſche Körperlehre und Kosmologie zu nennen pflegen. Die Schriften darüber (auſcultationes phyſicae) heißen daher dem Ariſtoteles vorzugsweiſe πρωτοι λογοι, λογοι κατ' αρχας. Sofern aber die Phyſik die Qualität einzelner Claſſen von Naturerſcheinungen unterſucht und erklärt, kann ſie ſich in ſoviel einzelne beſondere Disciplinen theilen, als es beſondere Claſſen von Naturerſcheinungen giebt, oder dergleichen angenommen werden, die beſondere Qualitäten gemeinſchaftlich haben. In der Beziehung entſtehen phyſiſche Disciplinen über die Lufterſcheinungen (Meteorologie), über die Geſtirne (Theorie des Himmels), über die belebenden und beſeelenden Subſtanzen in der Natur (Pſychologie), über das geſamte Thierreich, Mineralreich unb Pflanzenreich. Auf eben dieſe Weiſe, wie die Phyſik (im engern Sinne) dem Ariſtoteles Wiſſenſchaft der Principien der Qualität der Natur war, war ihm die Mathematik Wiſſenſchaft der Principien ihrer Quantität. Er fand die letztern eben ſo allgemein bey den Erſcheinungen zum Grunde liegend, wie jene erſtere, wiewohl er ſie doch

als ſpecifiſch verſchieden von dieſen erkannte, und die Pythagoreer widerlegte, die ſie mit ihnen identiſch nahmen. Dies war die Urſache, warum er die Mathematik unmittelbar an die Phyſik knüpfte; denn nach ſeinem Begriffe der Philoſophie konte er ſie von dieſer gar nicht ausſchließen. Endlich aus der Exiſtenz von Principien der Qualität und Quantität von Erſcheinungen ließ ſich ſchließen auf ein letztes Princip aller Principien (das Urding, Ding an ſich). Die Wiſſenſchaft von dieſem, welche Ariſtoteles mehr ſuchte, als dogmatiſch aufſtellte, iſt ſeine Metaphyſik (Vernunftkunde, erſte oder höchſte Philoſophie, Ontologie und Theologie). Die praktiſche Philoſophie geht entweder die mechaniſche Hervorbringung materieller Werke an nach Ideen von Zwecken (Technik); oder ſie betrifft Handlungen des Menſchen nach dem Freyheitsbegriffe überhaupt (Sittenlehre, Moralphiloſophie). Im erſten Falle ſcheidet ſie ſich in beſondere Theorieen von Fertigkeiten, Handwerken und Künſten, ſo viele derſelben erdacht ſind, oder erdacht werden mögen. Im andern Falle handelt ſie, da nach der Meynung des Ariſtoteles der Menſch von Natur geſellig, und ſelbſt vermöge ſeiner Naturbeſtimmung für den Stat gebohren iſt, entweder von den Principien der freyen Handlungen des Bürgers als Menſchen (Ethik, Tugendlehre), oder von den Principien der freyen Handlungen des Menſchen als Bürgers (Politik); oder von den Principien der freyen Handlungen des Bürgers als Hausvaters und Haushälters (Oekonomik). Alle dieſe Erkentniſſe, ſie mögen ſich auf das Wiſſen oder das Handeln beziehn, ſetzen das Denken (Begreifen, Urtheilen, und Schließen) vor-

aus. Dieſes muß eine Regel haben, durch welche es beſtimt wird. Zu der geſamten Philoſophie komt alſo noch eine Wiſſenſchaft dieſer Regel hinzu, als Organon für alle Erkentniß. Sie hat entweder zur Abſicht, die formellen Geſetze der Wahrheit zu lehren (Analytik, Logik der Wahrheit); oder ſie will das Denken erleichtern, ſichern, und zugleich Mittel der Ueberredung, ſoweit die formellen Geſetze des Denkens dieſe herbeyführen mögen, angeben (Topik, Eriſtik); oder endlich ſie will mit Kunſtgriffen zu täuſchen und zu verblenden bekannt machen (Sophiſtik). Sofern die letztern Zweige der Wiſſenſchaft des Denkens nur auf Begründung einer Meynung gerichtet ſind, ſind ſie zuſammen unter der Dialektik begriffen. Die philoſophiſche Grammatik betrachtete und behandelte Ariſtoteles, wie in dem kleinen Buche de interpretatione, als Propädeutik zur Logik, und bey dem Gange, welchen er zur Entwickelung der Logik nahm, und dem Gebrauche, welchen er von der Sprache dabey machte, nicht mit Unrecht; obgleich jene philoſophiſche Diſciplin an und für ſich ihre Principien erſt von der Logik entlehnen mag. Mit der Dialektik iſt die Rhetorik verſchwiſtert. Die Poetik hat Ariſtoteles wohl zur Technik gerechnet *).

Ariſtoteles iſt zwar nicht, um die Principien ſeiner eigenen Philoſophie zu entdecken und zu begründen, von einer Kritik des Erkentnißvermögens ausgegangen, ſo daß er erſt nach Vollendung dieſer jene feſtgeſtellt, und ihren Charakter, ſo wie den Umfang ihrer Gültigkeit, beſtimt hätte. Aber er hat doch die

*) *Ariſtot.* Analyt. poſter. I, 233 ſub fin. Metaph. IV, 2. V, 1. X, 6 Auſc. phyſ. II, 2. Ethic. ad Nicom. I, 1. Magn. Mor. I, 1. Rhet. I, 4.

die Beſchaffenheit des Erkentnißvermögens an und für ſich, und das urſprüngliche Verhältniß desſelben zu Gegenſtänden mit hoher Sorgfalt unterſucht; und es offenbart ſich deutlich genug, daß ſein ganzes philoſophiſches Syſtem ſowohl, als ſeine Cenſur der übrigen Syſteme, namentlich des Platoniſchen, auf den Reſultaten jener Unterſuchung beruhte und ſie vorausſetzte. Dieſe ſeine Kritik bezieht ſich nicht bloß auf das logiſche Denken, ſondern auf das Erkennen überhaupt. Daß man bisher dieſelbe gar nicht bemerkte, rührt theils daher, weil man die Ariſtoteliſche Philoſophie in ihren Quellen wenig ſtudirte, und den Ariſtoteles mehr als Geſchichtforſcher und Kritiker der ältern philoſophiſchen Syſteme, wie als originalen Denker, betrachtete; theils hat es A. ſelbſt verſchuldet, indem er jene Kritik nicht als eine für ſich beſtehende Propädeutik zur wiſſenſchaftlichen Philoſophie, ſondern als einen Theil dieſer ſelbſt (der Pſychologie) anſah und behandelte; daher man ihm auch keine weitere propädeutiſche Unterſuchung zutraute auſſer der, welche das Organon enthält. Für die Neuern iſt es inzwiſchen doch unmöglich, das Ariſtoteliſche Syſtem richtig zu faſſen und zu beurtheilen, wenn man nicht gewiſſermaßen den Fehler ſeines Urhebers verbeſſert, und die Darſtellung jenes mit der Erörterung der Kritik des Erkentnißvermögens nach ihren Hauptmomenten anhebt, worauf es erbauet iſt *).

Das geſamte Gemüthsvermögen des Menſchen ſcheidet ſich nach dem Ariſtoteles in das Erkentniß-

*) Für die Ariſtoteliſche Kritik des Erkentnißvermögens ſind die Bücher des Ariſtot. von der Seele claſſiſch; hauptſächlich das dritte Buch.

nißvermögen und das Begehrungsvermögen, von denen das erſtere wiederum die Sinnlichkeit (das Empfindungsvermögen), und den Verſtand im weiteſten Umfange des Worts, unter ſich begreift. Die Theorie der Sinnlichkeit enthält folgende Hauptlehren. Die Sinnlichkeit iſt das Vermögen des Gemüths, durch eine Afficirung von auſſen (Empfindung) zu Vorſtellungen zu gelangen. Jede Empfindung ſetzt etwas voraus, das einwirkt, und etwas, das bewegt wird und leidet. Das Leiden allein gehört dem Subjecte an. Es drückt aber nicht hier ein Bewegtwerden aus, das der Natur des Subjects zuwider wäre, ſondern einen der Natur des Subjects gemäßen und dieſer beförderlichen Zuſtand. Die Urſache des Leidens iſt das Unähnliche des Objects, welches erſt durch das Afficirtwerden des Subjects dieſem ähnlich (in dieſes aufgenommen) werden kann. Ohne Afficirtwerden von auſſen iſt keine Empfindung möglich; aber das Vermögen zu empfinden geht doch vor dem Afficirtwerden her (potentia); es zeigt ſich nur erſt durch das Afficirtwerden als wirklich (actu); und daher wird zum Bewußtſeyn des Empfindungsvermögens Empfindung vorausgeſetzt; denn dieſes kann ſich nicht ſelbſt empfinden, weil es urſprünglich nur der Möglichkeit nach exiſtirt. Es giebt dreyerley Arten des Empfindbaren; zwey derſelben werden durch ſich ſelbſt; die dritte wird zufällig empfunden. Die erſte Art des durch ſich ſelbſt Empfindbaren iſt dasjenige, was durch das jedem einzelnen Sinne eigenthümliche Empfinden beſtimt wird. Die zweyte Art eben desſelben iſt dasjenige, was von allen Sinnen gemeinſchaftlich empfunden wird. Die dritte Art, oder das zufälligerweiſe Empfindbare, iſt dasjenige, was an

einem

einem empfindbaren Objecte iſt, alſo nicht durch ſich ſelbſt, ſondern durch dieſes empfunden wird. So z. B. ſind die Farbe, der Schall, das Schmeckbare, durch ſich ſelbſt empfindbar, gehören aber jedes einem eigenen Sinne an, dem Geſichte, Gehöre und Geſchmacke. Hingegen Bewegung, Ruhe, Zahl, Figur, Gröſſe, ſind durch ſich ſelbſt empfindbar, kommen aber der Empfindung aller Sinne gemeinſchaftlich zu. Daß ein gewiſſer Menſch weiß iſt, wird zufällig empfunden. Das Sichtbare bedarf des Mediums des Lichts, das Hörbare des Mediums der Luft, das Riechbare des Mediums der Luft und des Waſſers. Die Sinne des Geſchmacks und Gefühls haben zum Medium das Fleiſch. Dieſes ſelbſt iſt nicht das Gefühlsorgan. Die Gegenſtände des Gefühls ſind die Verſchiedenheiten der Körper, welche ſelbſt die Elemente trennen, das Kalte, Warme, Trockne, Feuchte. Der Sinn des Gefühls drückt ein Mittelmaaß aus im Verhältniſſe zu dem, was im Empfindbaren als Contrarietät liegt. Deswegen fühlen wir das Gleichwarme, Gleichkalte, Gleichharte, Gleichweiche nicht; ſondern nur das, was über das Maaß des Gefühlsſinnes hinausgeht (kälter oder wärmer, härter oder weicher iſt). Unfühlbar iſt alles, was entweder vom Fühlbaren ſich wenig oder gar nicht unterſcheidet (z. B. eine ſtille milde Luft), oder was zu heftig wirkt, und den Gefühlsſinn zerſtört.

Die äuſſere Sinnlichkeit überhaupt iſt die Form des Empfindbaren, abgeſondert von der Materie desſelben; denn in der ſinnlichen Empfindung an ſich ſelbſt iſt nur die Form des Sinnengegenſtandes enthalten, nicht dieſer Gegenſtand an ſich ſelbſt. Das Sinnesorgan enthält das Vermö-

gen zu empfinden, iſt aber doch von ihm in Anſehung der Exiſtenz verſchieden; jenes iſt eine körperliche Größe; das ſind weder das Vermögen zu empfinden, noch die Empfindung ſelbſt; dieſes Vermögen iſt nur ein beſtimtes Verhältniß des Organs zum Empfindbaren. Hieraus iſt zu erklären, warum ein übermäßiger Eindruck auf das Organ auch das Vermögen zu empfinden zerſtört; und warum die Pflanzen nicht empfinden, denen es zwar nicht an Organen, aber am Vermögen zu empfinden (dem beſtimten Verhältniſſe der Organe zum Empfindbaren) fehlt. Auſſer den fünf äuſſern Sinnen ſind keine mehr; das von allen Sinnen gemeinſchaftlich zu Empfindende ſetzt keinen beſondern Sinn voraus. Es muß aber doch noch ein beſonderes Vermögen geben, das mit der Sinnlichkeit unmittelbar zuſammenhängt, und der Grundſinn genannt werden könte. Denn die eigenthümliche Empfindung jedes Sinnes iſt in ſeinem Organe; wir können aber die Empfindungen von mehr Organen zu gleicher Zeit unterſcheiden; dieß muß, weil es ſich auf das Empfindbare bezieht, ebenfalls durch Empfindung geſchehn; jene Organe ſelbſt können die Unterſcheidung nicht bewirken; ſie liefern nur die ihnen eigenthümlichen Empfindungen; alſo kann auch der Sinn des Gefühls nicht der Grundſinn ſeyn; ſondern es wird ein beſonderes Vermögen erfodert, das ſich des Mannichfaltigen verſchiedener ſinnlicher Empfindungen bewußt wird und es unterſcheidet (das Bewußtſeyn). Dieſes ſelbſt iſt als Vermögen einfach; es faßt das Mannichfaltige in eine Einheit zuſammen; inſofern es ſich aber wirklich äuſſert, in Beziehung auf das Mannichfaltige, welches zuſammengefaßt wird, iſt es nicht Einheit *).

Wie

*) *Ariſt.* de anima II, 5 ſq. III, 1. 2.

Wie aus den obigen Beſtimmungen der Natur des Empfindungsvermögens offenbar erhellt, ſo machte Ariſtoteles zwiſchen der Receptivität und Spontaneität des ſinnlichen Vorſtellungsvermögens überhaupt keinen Unterſchied; ſondern er hielt dieſes für ein leidendes Vermögen, behauptete alſo nur eine Receptivität. Eben ſo wenig unterſchied er zwiſchen Stoff und Form der Vorſtellung; er erklärte die Vorſtellung ganz aus der Empfänglichkeit des Gemüths für den Sinneneindruck, durch welchen es die Form des Objects aufnehme (ſinnlich vorſtelle), wie es ſowohl ſeine eigne a priori beſtimte Natur, die durch den Eindruck in Thätigkeit verſetzt werde, als der Eindruck des Objects ſelbſt mit ſich bringe. Die Materie der Objecte wird nach ihm nicht in die Vorſtellung aufgenommen; lediglich ihre Form, der ſubjectiven Bedingung (potentiae) des Gemüths gemäß. Die Materie an ſich iſt auch objectiv nicht ohne Form; und dieſe objective Form iſt es, welche auf die Sinne einwirkt, und ſich in ihnen gleichſam abdruckt, ſo weit es geſchehen kann; aber als objective Form kann ſie nicht erkannt werden, ſondern nur ſubjectiv; wiewohl eben jene objective Form für die Erkentniß des Menſchen gleichgültig iſt, da ſie doch an ſich nicht erkannt werden mag. Den Raum ſah Ariſtoteles für etwas Objectives an; er machte die Entdeckung, daß er ſubjective Bedingung der äuſſern Sinnlichkeit ſey, vielleicht deßwegen nicht, weil ihm Licht, Luft, Waſſer, die er im objectiven Raume vorſtellen zu müſſen glaubte, als nothwendige Media für die Empfindungen einzelner Sinne ſich aufdrangen. Auch ſcheint er den einzelnen Sinnen jedem an ſich ſelbſt, Empfindungsvermögen beygelegt zu haben; der innere Sinn hatte nur das Geſchäfft, die Empfindungen

der verſchiedenen Sinne in eine Einheit aufzufaſſen und zu unterſcheiden. Den nothwendigen Zuſammenhang der Zeit mit dem innern Sinne ſah er nicht ein, obwohl er ihn doch ſchon ahndete; er hielt auch die Zeit für etwas Objectives, und verwickelte ſich dadurch in die Schwierigkeit, wie jene Einheit im Innern des Gemüthes ſtatt finden, und doch eine Mannichfaltigkeit faſſen und unterſcheiden könne. Die Schwierigkeit hob er dadurch, daß er das innere Vermögen der Einheit der Exiſtenz nach für einfach erklärte; hingegen der Art der Exiſtenz nach für theilbar. Dieſe Auflöſung ſelbſt hätte ihn ſehr leicht auf die richtige Vorſtellung von der Zeit führen können, und auf einen richtigen Begriff vom innern Sinne. So aber verwechſelte er den innern Sinn (das empiriſche Bewußtſeyn) mit dem reinen Selbſtbewußtſeyn, und nahm beyde für Eins und Daſſelbe, nur mit dem Unterſchiede, daß jener actu, dieſes potentia ſtatt finde.

Dasjenige Vermögen, welches zunächſt nach der Sinnlichkeit, und zwar mittelſt dieſer, wenn ſie bereits durch Eindrücke von auſſen wirkſam geworden iſt, in Thätigkeit geſetzt wird, iſt die Einbildungskraft (φαντασια). Dieſe empfängt zwar den Stoff für ihre Erzeugniſſe von der Sinnlichkeit, aber ſie iſt weſentlich von ihr unterſchieden. Die Sinnlichkeit liefert Empfindungen, Apprehenſionen des Mannichfaltigen (Wahrnehmungen, ὑποληψεις); dieſe ſind nicht in unſerer Willkühr, ſondern hangen von den Eindrücken des Empfindbaren ab; auch ſind die Empfindungen immer wahr, da hingegen die Einbildungen in unſerer Gewalt, und ſehr oft falſch ſind. Wenn man den Sinn in Thätigkeit (bereits entwickelt) betrachtet; ſo kann er völlig ruhen (ſich

in

in einer entwickelten Thätigkeit nicht erweiſen), und dennoch kann die Einbildungskraft geſchäfftig ſeyn. Umgekehrt ſind die Sinne immer gegenwärtig und zur Wirkſamkeit bereit; die Einbildungskraft iſt es nicht immer. Nicht minder iſt die Einbildungskraft von den Zweigen des Erkentnißvermögens verſchieden, die Wahrheit der Erkentniß bezwecken: von dem Verſtande, als dem Vermögen der Wiſſenſchaft; und der Vernunft, als dem Vermögen der Principien; weil die Einbildungskraft am häufigſten falſche Phantome erzeugt. Endlich iſt ſie auch nicht mit dem Vermögen der Meynung (δοξα) zu verwechſeln. Die Meynung kann wahr oder falſch ſeyn, wie die Einbildung; allein die Meynung, ſofern ſie einmal ſtatt findet, iſt doch immer mit Glauben verbunden, und kein Thier, dem doch die Einbildungskraft nicht fehlt, iſt des Glaubens fähig, weil nur die Vernunft überreden und zum Glauben bewegen kann. Die Einbildung kann daher auch nicht ein Meynen über Empfindungen ſeyn, ſo daß jenes mit dieſen nothwendig verknüpſt wäre, oder durch dieſe entſtände; die Einbildung iſt ein Bild von einem Gegenſtande; die Meynung iſt ein Für wahr halten. Ohnehin bilden wir uns Manches falſch ein, wovon wir eine wahre Meynung haben; wären alſo Einbildung und Meynung dasſelbe, ſo müßte eben dieſelbe Meynung zugleich wahr und falſch ſeyn, z. B. wenn wir uns die ſcheinbare Größe der Sonne einbilden, ob wir gleich die Meynung haben, daß ſie größer iſt. Die Einbildungskraft wird durch die Sinnlichkeit in Thätigkeit geſetzt, und in dieſer muß alſo der letzte objective Grund liegen, warum die Einbildungen wahr oder falſch ſeyn können. Freylich der Sinn empfindet immer, wie er empfindet, und inſofern empfindet er

wahr; auch iſt die Empfindung des jedem Sinne eigenthümlich Empfindbaren nur dann trüglich, wenn dieß Empfindbare nicht dem Sinne gegenwärtig genug iſt, ſondern in weiter Ferne von ihm abſteht; allein das Zufällige Empfindbare, an welchem auch das Gemeinſchaftlich von den Sinnen Empfindbare (z. B. Bewegung, Größe) haften mag, kann die Empfindung täuſchen, und zwar auf dieſe Art, daß wir uns einbilden, etwas empfunden zu haben, was wir nicht empfanden; wiewohl es doch die Empfindung ſelbſt iſt, ſie mag beſchaffen ſeyn, wie ſie wolle (denn an ſich iſt ſie jederzeit wahr), die jene Einbildung veranlaßt. Die Bilder der Einbildungskraft ſind den ſinnlichen Empfindungen ähnlich und immanent; daher bewegen ſie oft vernunftloſe Thiere und Menſchen, während die Vernunft ſchlummert, oder unterdrückt iſt, zu Handlungen. In Beziehung auf die Erkentniß aber dient die Einbildungskraft dazu, das apprehendirte Mannichfaltige der Sinnlichkeit (ὑποληψιν) in ein Bild (ſinnliche Anſchauung, φαντασμα) zuſammenzufaſſen. Ihren griechiſchen Namen Phantaſie hat ſie von dem Lichte (φαος), dem nothwendigen Medium des erſten und edelſten Sinnes, des Geſichtes, empfangen *).

Empfinden, Einbilden und Denken ſind nicht einerley; jenes komt auch den Thieren zu; dieſes nicht. Wir denken entweder wahr oder falſch; die Empfindung an ſich aber iſt immer wahr. Denken ſetzt Vernunft voraus; dieſe fehlt den Thieren. Das Denken ſcheidet ſich in die Hauptarten, Meynen, Einſehn und Wiſſen, und ihre Gegentheile. Geſchähe das Denken, wie das Empfinden, ſo müßte es ein Leiden von denkbaren Gegenſtänden ſeyn, oder

*) *Ariſt.* de anim. III, 3. 4. 8.

oder eine Fähigkeit, die Formen denkbarer Objecte aufzunehmen, nicht aber die Objecte ſelbſt; dann verhielte ſich die Denkkraft zum Denkbaren, wie das Empfindungsvermögen zum Empfindbaren. Die Denkkraft aber, da ſie alles Denkbare umfaſſen und erkennen ſoll, muß einfach ſeyn (unvermiſcht); denn nur das, was bloß im innern Bewußtſeyn erſcheinen mag, iſt von allem Fremdartigen unterſchieden, und ihm entgegengeſetzt. Ihr Weſen iſt alſo nichts anders, als wie die bloße Möglichkeit denkbarer Gegenſtände überhaupt. Die urſprüngliche Denkkraft der Seele iſt nichts Wirkliches, was der Handlung des Denkens vorherginge; ſie exiſtirt nur potentia, nicht actu. Deßwegen kann auch die Denkkraft nichts mit dem Körper vermiſchtes ſeyn; ſie wäre alsdann eine Eigenſchaft des Körpers (wie Wärme oder Kälte), oder ein Werkzeug des Körpers; ſie iſt aber keines von beyden. Richtiger iſt der Satz; Die Seele ſey die Empfänglichkeit (*τοπος*) der Formen; nur muß man dabey unter der Seele lediglich die denkende, und unter der Empfänglichkeit lediglich die Möglichkeit des Denkens überhaupt verſtehn. Daß die Denkkraft nicht ſo von dem Denkbaren afficirt werde, wie das Empfindungsvermögen vom Empfindbaren, erhellt daraus, daß das Empfindungsvermögen unwirkſam wird bey einem zu heftigen Eindrucke auf das Sinnesorgan; anſtatt daß das Denkvermögen dasjenige, was ihm mit einem hohen Grade von Lebhaftigkeit dargeſtellt wird (*το σφοδρα νοητον*), leichter und beſſer denkt. Die Denkkraft kann ſich urſprünglich ſo wenig ſelbſt denken, wie ſich das Empfindungsvermögen urſprünglich ſelbſt empfinden kann; aber wenn ſie bereits denkbare Objecte gefaßt hat, dann kann ſie an dieſen ſich ſelbſt als Ver-

Vermögen, und die ihm eigenthümlichen Denkformen erkennen. Ariſtoteles vergleicht das Verhältniß des bereits entwickelten und mit Kentniß verſehenen Verſtandes zu ſich ſelbſt als reinem Verſtande mit dem Verhältniſſe einer krummen Linie zu ſich ſelbſt als Linie überhaupt. Sofern nun der Verſtand die Form denkbarer Gegenſtände denkt, denkt er das Weſen derſelben; hier betreibt er ſeine eigene Functionen; ſofern er aber bloß das durch die Anſchauung dargeſtellte Mannichfaltige erkennt, iſt er mit der Sinnlichkeit in Verknüpfung, und wirkt nicht mehr bloß als reiner Verſtand. Damit der Verſtand ſich ſelbſt denke, weil dies nur erſt geſchehen kann, nachdem er ſchon durch Aufnahme denkbarer Gegenſtände entwickelt iſt, iſt nicht nothwendig, daß die Gegenſtände ſelbſt einfach ſeyen; denn der Form nach iſt jeder denkbare Gegenſtand einfach (er muß zur Einheit verknüpft werden); und der Verſtand iſt nichts anders, als wie die Form des Denkbaren überhaupt ohne alle Materie; da iſt er eben ſo gut denkbar, wie alle übrige denkbare Gegenſtände; das denkbare Ding ohne Materie und der Verſtand, die theoretiſche reine Verſtandeswiſſenſchaft und der theoretiſche reine Verſtandesgegenſtand, ſind Eins und Dasſelbe. Von den übrigen denkbaren Gegenſtänden aber, wenn ſie Materie (einen Stoff) enthalten, iſt nur die Form dem reinen Verſtande denkbar; daher brauchen ſie der Materie nach nicht einfach zu ſeyn. Um die Idee des urſprünglichen reinen Verſtandes zu veranſchaulichen, benutzte Ariſtoteles auch das Bild von der tabula raſa, aber nur in figürlicher, nicht in phyſiologiſcher Bedeutung. Er erklärte den reinen Verſtand für die Möglichkeit der Formen denkbarer Gegenſtände überhaupt; ſofern

geht

geht er vor aller Erkentniß her; iſt der reine Verſtand durch gegebene denkbare Objecte entwickelt, dann iſt er an ſich ſelbſt, abſtrahirt vom Stoffe der Gegenſtände, die Wirklichkeit der Formen denkbarer Objecte. Plato hielt den reinen Verſtand urſprünglich nicht für die bloße Möglichkeit der Formen denkbarer Obiecte, ſondern er erklärte dieſe Formen für a priori in der Vernunft beſtimmt (die Ideen); ſie wurden alſo nach ihm nicht von dem Denkvermögen empfangen, ſondern lagen ſchon in ihm, und die ſinnlichen Anſchauungen dienten nur der Seele, ſich ihrer zu erinnern, und ſie im Bewußtſeyn zu vergegenwärtigen, nicht aber ſie hervorzubringen *).

Auſſerdem, daß der Verſtand die Empfänglichkeit für die Formen des Denkbaren hat, und in dieſer Hinſicht ein leidender Verſtand (intellectuelle Receptivität, intellectus paſſiuus) iſt, hat er auch die Fähigkeit, wirkſam zu ſeyn, und iſt ein thätiger Verſtand (intellectuelle Spontaneität, intellectus agens, Vernunft). In jedem Dinge überhaupt giebt es eine Materie, und etwas, das den innern Wirkungsgrund der Materie ausmacht, und dem die Materie Stoff und Veranlaſſung zur Thätigkeit darbietet. Dasſelbe iſt auch bey dem Gemüthe der Fall. Es muß einen Verſtand geben, der alles wird, und einen ſolchen, der alles thut. Dieſer letztere iſt der Seele, was das Licht dem Auge iſt; das Licht macht die Farben, zu deren Sichtbarkeit ſonſt im Auge nur die Möglichkeit liegt, wirklich ſichtbar; und eben ſo bereitet der thätige Verſtand die wirkliche Erkentniß, zu der die Sinnlichkeit, die Phantaſie und der leidende Verſtand nur die Vehikel ſind. Das Weſen des

*) *Ariſtot.* de anim. III, 3. 4.

des thätigen Verſtandes iſt Wirkſamkeit. Weil alles, was wirkt, edler iſt, als das, was leidet, und das Princip der Wirkſamkeit des Stoffes edler, als der Stoff ſelbſt; ſo iſt auch der thätige Verſtand das edelſte Princip im Menſchen. Er iſt auch einfach, ganz für ſich beſtehend, und leidet nichts von dem Denkbaren, gerade weil ſein Weſen bloße Wirkſamkeit iſt. Er iſt allein unvergänglich und ewig; nur daß, wenn einzig der thätige Verſtand (die Vernunft) fortdauert, alle Erinnerung wegfällt, weil jener ohne Leiden iſt; der leidende Verſtand hingegen, der ohne die Einbildungskraft ſich an nichts erinnern, überhaupt ohne Sinne nichts denken kann, mit dem Aufhören des Körpers (der Sinnlichkeit) ſelbſt aufhört. Der thätige Verſtand iſt das Vermögen der Principien; er ertheilt den Erkentniſſen erſt die oberſte Einheit und Gewißheit; dieſe Erkentniſſe (die Begriffe des leidendes Verſtandes) gewähren ihm die Materie, welche er bearbeitet. Ihrer Möglichkeit nach iſt die Vernunfterkentniß in der Zeit a priori, und inſofern machen der thätige und der leidende einen und denſelben Verſtand aus. Der Wirklichkeit der Vernunfterkentniß nach unterſcheidet ſich der thätige Verſtand von dem leidenden darin, daß jener ſtets wirkſam iſt, anſtatt daß dieſer von dem gegebenen Denkbaren, und der Art, wie es gegeben wird, abhängt.

Der thätige Verſtand äuſſert ſich zuerſt als Princip der Einheit, und inſofern kann er nichts Falſches denken; er denkt nur das Untheilbare, was der Grund der Einheit der ſinnlichen Anſchauungen und der Gedanken iſt, d. i. er denkt ſich ſelbſt. Indem er das Untheilbare als wahr erkennt, erkennt er das Gegentheil als falſch; er ſelbſt aber exiſtirt als Einheit dem Vermögen nach, und in Beziehung auf

die

die Erkentniß ſelbſt auch der Wirklichkeit nach. Das Falſche kann vom Verſtaude bloß gedacht werden, ſofern eine Syntheſis der Gedanken zur Einheit ſtatt findet, welche in Anſehung der Gegenſtände der Gedanken nicht exiſtiren kann, oder auch eine Trennung derſelben (διαιρεσις), zu welcher die Gegenſtände nicht berechtigen. Wenn zugleich die Zeit verknüpft wird, erſtrecken ſich Wahrheit oder Falſchheit nicht bloß auf die Gegenwart, ſondern auch auf die Vergangenheit und Zukunft. Jenes Untheilbare kann auf zwiefache Art verſtanden werden, nach ſeiner Möglichkeit, und nach ſeiner Wirklichkeit; aber im letzten Falle hindert es nicht, daß der Verſtand zugleich das Untheilbare (ſich ſelbſt als Grund der Einheit) denkt, und Gegenſtände (das Theilbare) denkt. Jenes denkt er in einer untheilbaren Zeit (transſcendentale Apperception); dieſe in einer theilbaren Zeit. Von jenem läßt ſich aber keine Anſchauung bilden; es iſt bloß intelligibel; oder, wie es Ariſtoteles ausdrückt: der (transſcendentale) Verſtand exiſtirt nur der Möglichkeit nach, bevor er nicht wirklich (in der Zeit) getheilt (auf das Mannichfaltige der Anſchauungen und Gedanken angewandt) worden iſt, in welches er denn den transſcendentalen Inhalt (ſich ſelbſt) hineinbringt, der alſo auch bey der wirklichen Erkentniß für ſich gedacht werden kann. Hieraus fließt: Nicht der thätige Verſtand überhaupt denkt nothwendig wahr, ſondern nur ſofern er ſich ſelbſt denkt, als Princip der ſynthetiſchen Einheit; als Verſtand, der etwas von einem Gegenſtande denkt, obwohl dem transſcendentalen) Principe der ſynthetiſchen Einheit gemäß, denkt er nicht nothwendig wahr, er kann da auch falſch denken. Es iſt hier wie mit der Empfindung, die einem Sinne eigenthümlich zu-

 komt,

komt, z. B. dem Geſichte; dieſe iſt wahr; daß aber etwas Weißes ein Menſch ſey (ob die Empfindung des Weißen von dem Menſchen gelte) iſt nicht nothwendig wahr *).

Mit dem Empfindungsvermögen hängt das Begehrungsvermögen genau zuſammen, und dieſes leztere iſt als Vermögen nicht von jenem erſtern unterſchieden, ſondern nur der Art der Aeuſſerung nach. Wenn das Empfindungsvermögen etwas Angenehmes oder Unangenehmes empfindet, und es billigt oder verwirft, ſo verlangt es jenes und flieht dieſes. Sich freuen oder ſich betrüben iſt ein wirkliches Verhältniß des Gefühlsmittelmaaßes zu einem Gute oder Uebel als ſolchem; und das Verabſcheuen dieſes, ſo wie das Begehren jenes, iſt nichts anderes. Das begehrende und verabſcheuende Vermögen ſind wiederum von einander ſelbſt, nicht als Vermögen, ſondern nur der Art der Aeuſſerung nach verſchieden. Wie ſich aber die empfindende Seele als Begehrungskraft zu den Empfindungen verhält; ſo verhält ſich die denkende Seele als Begehrungskraft (Willen) zu den Vorſtellungen der Phantaſie (den Phantasmaten), welche ihr die Empfindungen darſtellen; denn ohne Phantasmate kann die Seele nicht denken, und alſo auch nicht wollen. Die denkende Seele billigt oder misbilligt eben ſo das Gute oder Uebel, was ihr die Phantasmate vorſtellen, oder begehrt und verabſcheuet es. Das Wahre und Falſche iſt von derſelben Art, wie das Gute und Uebel; nur mit dem Unterſchiede, daß jenes überhaupt genommen, dieſes als einem Gegenſtande zukommend gedacht wird. So denkt der Verſtand abſtracte Wahrheiten. Ob er damit, wenn er

*) *Ariſt.* de anim. III, 5. 6.

er von aller Materie abſtrahirt, wirkliche Gegenſtände denke, muß noch beſonders unterſucht werden (in der höchſten Philoſophie). Der Wille des Menſchen überhaupt wird inzwiſchen nicht bloß durch das ſinnliche Begehrungsvermögen (mitteiſt der Sinnlichkeit und Phantaſie); ſondern auch durch die Vernunft beſtimt, welche die durch die Phantasmen dargeſtellten Gegenſtände überlegt, und falls dieſe nicht das ſinnliche Begehrungsvermögen mechaniſch und unmittelbar zur Thätigkeit bewegen, unter mehrern das Beſſere wählt. Die Beſtimmung des Beſſern aber hängt von einer Idee der Vernunft ab, welche denn das conſtitutive Princip des vernünftigen Willens (der ſogenannten praktiſchen Vernunſt) ausmacht. Unter den beſtimmenden Principien, die auf das Handeln des Menſchen einwirken, iſt immer das im Momente des Handelns ſtärkere Princip das mächtigere und entſcheidende. Daher unterdrückt oft das ſinnliche Begehren den Willen der Vernunft, oft dieſer jenes, oft auch eine ſinnliche Begierdr die andere *).

Jetzt läßt ſich die Vorſtellungsart im Ganzen bezeichnen, welche Ariſtoteles von dem Gemüthesvermögen im Verhältniſſe zu Gegenſtänden auſſer demſelben hatte. In einem gewiſſen Sinne enthält die Seele Alles, die empfindbaren ſowohl, als die denkbaren Gegenſtände. Denn alles Vorhandne iſi entweder empfindbar oder denkbar. Die Wiſſenſchaft iſt gewiſſermaßen der objective Inbegriff deſſen, was wir wiſſen, und die Empfindung gewiſſermaßen der Inbegriff deſſen, was wir empfinden. Beyde, der Verſtand und das Empfindungs-

*) *Ariſt.* de anim. III, 7.

dungsvermögen, laſſen ſich aus einem zwiefachen Geſichtspuncte betrachten; erſtlich in Beziehung auf das, was durch ſie möglich iſt; und zweytens in Beziehung auf das, was ſie wirklich enthalten. Was die leztere Beziehung betrifft, ſo können die Gegenſtände, welche das Empfindungsvermögen und der Verſtand wirklich enthalten, entweder die materiellen Dinge ſelbſt auſſer uns, oder es können ihre Formen ſeyn. Die materiellen Dinge ſelbſt auſſer uns ſind nicht in der Seele enthalten, wohl aber ihre Formen. Weil es aber keine andere Gegenſtände überhaupt giebt, als ſinnliche, ſo ſind alle Gegenſtände nur unter ſinnlichen Formen denkbar, ſowohl abſtracte Objecte, als die Fertigkeiten und Zuſtände der empfindbaren Dinge. Daher kann Niemand ohne ſinnliche Empfindung (Anſchauung) etwas lernen, oder verſtehn, und wenn der Verſtand denkt, muß er zugleich eine Anſchauung (Phantasma) denken; denn die Anſchauungen ſind wie die Empfindungen, nur ohne Materie. Die einzelnen Anſchauungen und Gedanken ſind für ſich wahr; das Wahre und Falſche entſpringt erſt aus der Verbindung derſelben; die Principien der Verknüpfung (die Bedingungen der ſynthetiſchen Einheit) ſind keine Phantasmata; aber ſind (in ihrer Wirklichkeit) nicht ohne dieſe.

Nach der Erörterung des Begriffes, welchen Ariſtoteles vom Gemüthsvermögen im Verhältniſſe zu Gegenſtänden überhaupt hatte, können ſeine philoſophiſchen Lehren über dieſe Gegenſtände ſelbſt der von ihm befolgten ſcientifiſchen Ordnung gemäß entwickelt werden. Alle objective Erkentniß ſezt das Denken voraus, oder ein Verbinden und Trennen des mannichfaltigen Stoffes, der dem Gemüthe

gege-

gegeben wird. Denn einzelne Phantasmen oder Gedanken können nie eine Erkentniß bewirken. In Anſehung dieſer muß Wahrheit oder Falſchheit gelten, welches bey jenen, ſofern ſie einzeln gedacht werden, nicht ſtatt findet, da jedes einzelne Erkentnißſtück, als ſolches, wahr iſt; die Exiſtenz des Falſchen aber im Gegenſatze zum Wahren, ſo wie dieſes im Gegenſatze zu jenem, erſt aus gewiſſen Verbindungen oder Trennungen der Erkentnißſtücke entſpringen kann. Das Denken muß einer im Gemüthe ſubjectiv gegründeten Form der Geſetzmäßigkeit unterworfen ſeyn, mit der die Erfahrung von den Objecten zwar zuſammenſtimt; zu deren Entwickelung und Aeuſſerung dieſe auch Anlaß giebt; die aber doch, wenn ſie einmal entwickelt iſt, abſtrahirt von den Gegenſtänden aufgeſtellt werden kann und muß, als Propädeutik der Erkentniß derſelben. Die Wiſſenſchaft von der geſetzmäßigen Form des Denkens iſt die Logik. Ihre Regeln können entweder auf Ueberzeugung (Wiſſen), oder auf Ueberredung (Meynen) gerichtet ſeyn, und daher ſcheidet ſie ſich in die Logik des Wahren (Analytik), und die Dialektik (Topik, Sophiſtik). Ariſtoteles hat zwar die Reſultate der logiſchen und dialektiſchen Unterſuchungen ſeiner Vorgänger und Zeitgenoſſen, wie derer, die er ſelbſt unternommen, zu einem ſyſtematiſchen Ganzen verwebt, und die einzelnen Regeln auf ihr Princip zurückgeführt. Er hat hierin ſogar einen ſolchen Grad von Vollſtändigkeit erreicht, daß die Logik nach ihm an weſentlichem Inhalte keinen neuen Gewinn gemacht hat. Aber die innere Anordnung der Wiſſenſchaft, welche die neuern Logiker zum Vortheile des Unterrichts eingeführt haben, die neuere Beſtimtheit und Deutlichkeit der Regeln, muß man in ſeinem Orga-

non noch nicht erwarten. Das Detail des Organons hier beyzubringen, würde auch daher eine ſehr unnütze Arbeit ſeyn. Wohl aber dürfte eine allgemeine Charakteriſtik der Ariſtoteliſchen Logik ſelbſt in ihrer ſcientifiſchen äußern Form, und hauptſächlich des Ganges, welchen Ariſtoteles zur Aufſtellung derſelben nahm, Intereſſe haben.

So wie Ariſtoteles an dem Empfindbaren gewiſſe Merkmale wahrnahm, die ihm überhaupt zukamen, es mochte nun durch dieſen oder jenen beſondern Sinn empfunden ſeyn; ſo verrieth auch das Denkbare gewiſſe Charaktere, die bey ihm durchweg bemerklich waren, es mochte ſich nun auf dieſe oder jene beſondere Gegenſtände beziehen. Zum Theile waren dieſe oder jene Charaktere des Denkbaren ſchon durch die Form des Empfindungsvermögens unmittelbar beſtimt, als welches allein die Materie der Erkentniß liefert; zum Theile entwickelten ſie ſich aber auch aus der Natur des Denkvermögens ſelbſt, wiewohl lediglich zufolge der Einwirkung des Empfindungsvermögens auf die Denkkraft mittelſt der Phantaſie. Da ſie jedem denkbaren Dinge beygelegt werden konten, mithin als die Grundbegriffe ſich offenbarten, die bey jeder Verknüpfung der Vorſtellungen von Gegenſtänden zur Einheit, alſo auch bey dem Denken überhaupt, in Anſchlag kamen, ſo nannte ſie Ariſtoteles ſchlechthin Kategorieen (Prädicamente), und begann ſein logiſches Syſtem mit einer Erklärung derſelben. Er nahm dieſer Kategorieen zehn an, und ſcheint ſich dieſer Zahl derſelben auf folgende Art vergewiſſert zu haben. Das Ding wird entweder gedacht als Ding an ſich (primum), oder als dem Dinge an ſich anhaftend (primo inhaerens). Als Ding an ſich wird es entweder gedacht

nach

nach ſeinem Selbſtbeſtande (per ſe), oder nach ſeinen Merkmalen (per accidens). Der Begriff des Dinges an ſich in ſeinem Selbſtbeſtande iſt die Kategorie der Subſtanz I). Der Begriff des Dinges an ſich nach ſeinen Merkmalen bezieht ſich entweder auf die Materie desſelben, ſoferne ſie theilbar iſt (Kategorie der Quantität II); oder auf die Form desſelben, die untheilbar iſt (Kategorie der Qualität III); oder auf das Verhältniß der Subſtanz zu einem Etwas (Kategorie der Relation IV). Das Ding als Inhärenz gedacht beruht auf der Verknüpfung entweder der Quantität, oder der Qualität, oder der Relation, mit der Subſtanz. Die Quantität ſcheidet ſich in zwey Unterarten nach Raum und Zeit. Der Begriff der Verknüpfung der Subſtanz und Quantität im Raume iſt die Kategorie des Orts (Irgendwo, Vbi. V). Der Begriff der Verknüpfung der Subſtanz und Quantität in der Zeit aber iſt die Kategorie der Zeitbeſtimmung (Irgendwenn, Quando. VI). Der Begriff der Verknüpfung der Subſtanz mit der Qualität erzeugt die beyden Kategorieen (Wirken und Leiden (VII. VIII). Der Begriff der Verknüpfung der Subſtanz mit der Relation bezieht ſich entweder auf das Verhältniß der Theile des Dinges zu einander und zum Ganzen, und ſofern iſt er die Kategorie des innern Verhältniſſes (Situs. IX); oder auf das Verhältniß des Dinges zu Dingen auſſer ihm, und ſofern iſt er die Kategorie des äuſſern Verhältniſſes (X); denn nichts anders wie äuſſeres Verhältniß will Ariſtoteles mit dem Namen dieſer Kategorie (ἔχειν, Habere) anzeigen. Alle dieſe Kategorieen geben unmittelbar die Gegenſtände des Denkens an, und beſtimmen die Erkentniß derſelben,

wie

wie ſie an ſich der Natur des Verſtandes gemäß erkannt werden mögen. Das Princip der thätigen Denkkraft aber, das Mannichfaltige zur Einheit zu verbinden, bejahend und verneinend, erzeugt im Gebrauche der Kategorieen noch fünf andere Grundbegriffe (die ſogenannten fünf Wörter, quinque voces), die, weil ſie die Kategorieen vorausſetzen, Kategoreme (Prädicabilien) heißen, und die vom Porphyrius zur Einleitung in die Ariſtoteliſche Lehre von den Kategorieen beſonders erläutert ſind. Es ſind die Begriffe: Gattung, Art, Verſchiedenheit, weſentliches Merkmal, zufälliges Merkmal der Dinge. Dieſe Begriffe ſind ganz ſubjectiv und logiſch; ſie machen eigentlich die Denkbegriffe aus; da hingegen man die Kategorieen die Erkentnißbegriffe nennen könte. Ariſtoteles hat ſie in ſeinem Organon nur beyläufig erklärt. Er nahm die Bekantſchaft mit ihnen aus der Sprache, deren Conſtruction er als Hülfsmittel zur Entwickelung der Regeln der Logik brauchte, für gegeben an; deßwegen erläuterte er bloß den Sprachgebrauch in der Hinſicht, und knüpfte an dieſen die logiſchen Regeln, ohne ſich vorher auf eine förmliche Deduction derſelben aus der Natur des Vernunftvermögens einzulaſſen. Dieſe letztere hat Porphyrius auch nicht unternommen; vielmehr lehnt er gleich anfangs ſie ausdrücklich ab; er hat nur die Erklärungen der fünf Denkbegriffe zuſammengeſtellt, die im Organon zerſtreut ſind *). Daß es dem

*) *Ariſt.* Categ. c. 4. Cf. *Iulii Iacii* Comment. analyt. in Ariſt. Organon p. 22. Ueber den Gebrauch der Kategorieen in logiſcher Hinſicht S. *Ariſt.* Top. I, 9. Anal. poſter. I, 22; in metaphyſiſcher Auſc. phyſ. V, 1. Metaph. lib. V. — *Porphyrii* Iſagoge in Ariſt. Categ. ſ. de quinque vocibus.

dem *Ariſtoteles* an einem ſichern Leitfaden fehlte, ſich der Vollſtändigkeit ſeiner Tafel der Kategorieen zu vergewiſſern, erhellt aus einem Nachtrage, den er den erwähnten Kategorieen noch hinzufügte, und der unter dem Namen der *Hypotheorie* (*Poſtprädicamente*) dem Buche von den Kategorien angehängt iſt, wenn anders dieſer Anhang wirklich vom *Ariſtoteles* ſelbſt herrührt. Auch wichen die ſpätern Scholaſtiker in der Beſtimmung der Zahl der Kategorieen ſehr von einander ab; einige nahmen gar nur zwey an, *Subſtanz* und *Accidens*.

Die *Kategorieen* ſind zwar Grundbegriffe der Erkentniß; aber einzeln für ſich genommen machen ſie nur Erkentnißſtücke aus, keine eigentliche Erkentniß, die wahr oder falſch wäre, ſie mögen in ihrer Reinheit, oder in ihrer Beziehung auf einen empiriſchen Stoff gedacht werden. Eine jede wahre oder falſche Erkentniß ſetzt eine *Verknüpfung* (συμπλοκην) der Kategorieen an ſich ſelbſt, oder der ihnen gemäß gedachten empiriſchen und logiſchen Begriffe voraus. Dieſe Verbindung geſchieht durch das *Urtheilen* und *Schließen*, oder vielmehr durch das *Urtheilen* (*Denken*) überhaupt, auf welches ſich auch das Schließen zurückführen läßt. *Ariſtoteles* hat nicht, wie es in einer auch der äuſſern Form nach ſyſtematiſchen Logik geſchehen muß, die oberſten *Grundſätze* des Denkens an die Spitze geſtellt, und weder dieſe einander ſelbſt, noch ihnen die ſpeciellern logiſchen Regeln, untergeordnet. Aber er hat doch jene Grundſätze für das, was ſie ſind, anerkannt, ſie in beſtimten Formeln ausgedrückt, ſie als Grundſätze gebraucht, und aus ihnen, als den höchſten Principien des Denkens, den Beweis der ſubalternen Regeln desſelben geführt. Die Sätze des

Widerſpruchs, der Einſtimmung, der Ausſchließung, der Satz vom Grunde, kommen im Organon ausdrücklich als logiſche Grundſätze vor, und den erſtern erklärt A. für das oberſte und unmittelbare Grundgeſetz des Denkens. In der Entwickelung der Regeln des Denkens ſelbſt folgte A. dem Leitfaden, welchen ihm die Sprache, das Symbol der Gedanken, darbot. Da die Regeln der Sprache nothwendig im Weſentlichen mit den Regeln des Denkens zuſammentreffen müſſen, ſo abſtrahirte er aus jener, als dem Gegebnen der Erfahrung, die logiſche und dialektiſche Theorie, ſoferne ſie ſich bloß auf das innere Denken bezieht. Es darf daher auch nicht befremden, wenn er in dem Buche de interpretatione die Elementarbegriffe der allgemeinen philoſophiſchen Sprachlehre der Analytik voranſchickte. Seine Abſicht war dabey, überhaupt die Beſtandſtücke der Urtheile und Schlüſſe zu charakteriſiren. Den Inbegriff dieſer Beſtandſtücke nannte er ἑρμηνειαν (interpretationem), d. i. Darſtellung der Gedanken durch Sprache. Der dargeſtellte Gedanke iſt entweder einfach (Nennwort oder Zeitwort), oder er iſt aus mehr einfachen zuſammengeſetzt (Satz, enuntiatio); mehr Sätze bilden eine Rede. Dieſer Beſtimmung zufolge erklärte A. die Begriffe des Nennworts, Zeitworts, der Rede überhaupt, des Satzes, und der verſchiedenen Arten desſelben; dann insbeſondre die Bejahung, Verneinung, die Beſchaffenheit der kategoriſchen, hypothetiſchen, disjunctiven und widerſtreitenden Sätze. Damit hatte er vorläufig das Object beſchrieben, deſſen Regeln die Logik und Dialektik enthalten ſollte.

In dem erſten Haupttheile der Analytik, welcher auf die Elementarbegriffe der Theorie der Dar-

ſtellung der Gedanken durch die Sprache folgt, beſchreibt Ariſtoteles vorläufig die Sätze als Urtheile nach ihren verſchiedenen Formen, wiewohl ohne ſie einem beſtimten Leitfaden gemäß unter ihre Hauptmomente zu claſſificiren. Er ſammelte bloß die verſchiedenen Urtheilsformen durch Beobachtung der in der Sprache vorkommenden verſchiedenen Arten von Sätzen, wobey ihm freylich nicht wohl eine Urtheilsform entgehen konte, da ſich keine in einer irgend gebildeten Sprache verbergen kann; ob er ſich gleich nicht nur das Geſchäfft ſehr erleichtert, ſondern auch die Vollſtändigkeit der Tafel der Urtheilsformen geſichert haben würde, wenn er aus der Erwägung der einzelnen Stücke des Urtheils ſelbſt und ihrer Beziehungen die möglichen Formen der Urtheile überhaupt entwickelt hätte. Dann beſtimt er die verſchiedenen Verhältniſſe der Urtheile zu einander, und erklärt den Begriff eines Schluſſes (Syllogismus) im Allgemeinen, als derjenigen Verbindung von Urtheilen, welche durch das Denken zuletzt bewirkt werden ſoll. Das Grundgeſetz der Schlüſſe drückt Ariſtoteles ſo aus: Wenn drey Begriffe in dem Verhältniſſe zu einander ſtehn, daß der letzte in dem ganzen mittlern, und der mittlere in dem ganzen erſten enthalten iſt, oder nicht; ſo iſt auch der letzte mit dem erſten ſelbſt verknüpft oder nicht, d. i. ſo entſpringt ein vollkomner Schluß (Quicquid valet de *omni*, valet etiam de *aliquo;* quicquid valet de *nullo*, *non* valet etiam de *aliquo.* *Dictum de omni et nullo.* Die Theorie der Schlüſſe ſelbſt hat er in zwey Abſchnitten vorgetragen. Der erſte befaßt die Regeln für die Bildung (συνθεσις, γενεσις), Auffindung (ευρεσις, ευπορια), und Auflöſung (αναλυσις) der Schlüſſe; oder er handelt, wie es die Scholaſtiker nennen,

nennen, von dem Syllogismus in fieri. Ariſtoteles charakteriſirt hier theils die drey erſten Figuren der Schlüſſe (denn er nimt nur drey an; die vierte iſt von Galenus hinzugefügt worden), und ihren gegenſeitigen Werth; theils verſchiedene Schlußarten (modos ſyllogismi) in dieſen Figuren nach der Verſchiedenheit der in jenen verknüpften Sätze; zugleich giebt er ihre Regeln an, und zeigt, ob und unter welchen Bedingungen ſie für richtige Schlüſſe gelten können oder nicht. Die Bezeichnung der Sätze nach ihrer eigenthümlichen Quantität und Qualität durch gewiſſe Vocale, und der Schlußarten durch Kunſtwörter, in denen jene Vocale ſo der Reihe nach folgen, wie die Sätze mit einander zum Schluſſe verknüpft werden ſollen, hat nicht den Ariſtoteles zum Urheber; aber auch nicht die Scholaſtiker; ſondern rührt von einem der ältern griechiſchen Ausleger des Ariſtoteliſchen Organon her; denn in den griechiſchen Commentaren zum Organon ſtößt man ſchon auf die Kunſtwörter γραμματα (barbara), εγραψε (celarent), γραφιδι (darii), τεχνικος (ferio) u. ſ. w. Die Lehre von der Auffindung der Syllogismen geht die Auswahl einer Schlußfigur und Schlußart an, um einen Satz zu folgern, und die Beſtimmung und Entdeckung des Mittelbegriffs in kategoriſchen, hypothetiſchen und disjunctiven Schlüſſen. Von dieſen letzten Gattungen der Schlüſſe entwickelt A. denn auch die Methoden der Auflöſung, der Verwandlung der einen Gattung in die andere, und einer Schlußfigur in die andere. Der zweyte Abſchnitt der Ariſtoteliſchen Theorie der Schlüſſe betrachtet den Schluß nach dem Ausdrucke der Scholaſtiker in facto eſſe. Hier werden die beſondern Eigenſchaften und Vorzüge der einzel-

nen Schlußgattungen und Schlußarten in den verſchiedenen Figuren unterſucht; dann die Fehler und Mängel, welche bey Schlüſſen ſtatt haben können, und wie ſie zu verhüten ſeyen. Zuletzt beweiſt Ariſtoteles, daß nicht bloß die logiſchen, ſondern auch die ſogenannten rhetoriſchen Schlüſſe ſich auf die Figuren der Syllogismen zurückführen laſſen, und nur inſofern einen wahren Schlußſatz bewirken, als ſie der Grundregel der Schlüſſe überhaupt entſprechen. Es gehören dahin die Schlüſſe der Induction, der Inſtanz, die Schlüſſe aus Zeichen, die Enthymeme. Die Regeln derſelben ſind vom A. umſtändlicher auseinander geſetzt.

Nach der Erklärung der Form der Urtheile und Schlüſſe geſchieht der Uebergang zu der Lehre vom logiſchen Begriffe einer Wiſſenſchaft überhaupt, die das Ziel der Schlüſſe iſt. Eine jede Wiſſenſchaft, als ſolche, erfordert Principien, Definitionen und Demonſtrationen, durch welche letztere das Unbekante aus dem Bekanten gefolgert und erwieſen wird. Mit der Natur und den Regeln dieſer logiſchen Beſtandſtücke und Erforderniſſe der Wiſſenſchaft beſchäfftigt ſich der andere Haupttheil der Analytik (die ſogenannten Analytica poſteriora). Durch Schlüſſe ſoll ein Satz bewieſen, mithin ein Wiſſen desſelben (Wiſſenſchaft) erzeugt werden. Aber dieſes Wiſſen aus dem Schluſſe ſetzt ſchon einen Satz voraus, den man weiß, und aus welchem man ſchließt. Dieſes führt auf die Idee eines oberſten Princips, das durch ſich ſelbſt evident und nothwendig iſt, und von welchem alle weitere Demonſtration ausgeht. Ariſtoteles entwickelt alſo gleich, nachdem er den Begriff der Demonſtration und des Wiſſens überhaupt feſtgeſetzt hat, die Merkmale der

Principien, ſofern ſie als oberſte Gründe der Beweiſe in Beziehung auf Gegenſtände, deren wiſſenſchaftliche Erkentniß geſucht wird, dienen ſollen und können. Zwiſchen dem Wiſſen, daß eine Sache ſey, und dem Wiſſen, warum ſie ſey, iſt ein merkwürdiger Unterſchied. Jenes bezieht ſich nur auf die Exiſtenz des Gegenſtandes; dieſes auf den Grund derſelben. Die Demonſtration jenes bedarf nur des nächſten Gegebnen und Bekanten; die Demonſtration dieſes muß auf den letzten Grund zurückgehn, und darin ihre Feſtigkeit ſuchen. So mißt der gemeine Mann die Größe der Objecte nach dem Augenmaaße; er weiß, daß das Object ſo groß ſey; der Mathematiker demonſtrirt aus Principien, warum es ſo groß ſey. Es erhellt hieraus auch, daß die Wiſſenſchaft am meiſten durch die Demonſtration des Warum erweitert werde. In der Beſtimmung der Principien kann man ſehr bald fehlen; ſie bedarf beſondrer logiſcher Regeln, die vom A. entwickelt ſind. Ein Fortſchritt der Principien in's Unendliche hebt alle Wiſſenſchaft auf. Es giebt mehr Arten der Demonſtration. Unter dieſen iſt die beſte und zweckmäßigſte auszuwählen. Wird die Wiſſenſchaft aus einem unmittelbaren Principe folgerecht demonſtrirt, ſo hat ſie die höchſte Einheit und Gewißheit. Nur diejenigen Dinge laſſen ſich überhaupt demonſtriren, die nothwendig ſind, oder wenigſtens eine comparative Allgemeingültigkeit haben. Für jede Wiſſenſchaft komt es auf die Probleme an: a) ob eine Sache ſey? b) ob ſie ſo beſchaffen ſey? c) was ſie ſey? d) warum ſie ſo beſchaffen ſey? Die Beantwortung des Problems, was ſie ſey, iſt nicht Object der Demonſtration; dieſe beſtimt nur die andern Probleme aus den Principien; jenes Problem iſt Object der Definition.

tion. So wurde Ariſtoteles wiederum auf die Angabe der erforderlichen Merkmale der Definition geleitet, auf die Methode, ſie zu finden, auf Regeln zur Vermeidung der dabey möglichen Fehler. Den Beſchluß machen Vorſchriften für die Demonſtration überhaupt, und eine transſcendentale Deduction der letzten Principien alles Wiſſens aus dem Vermögen der Vernunft, die A. in den Büchern von der Seele umſtändlicher erörtert hat, und von welcher oben das Nöthige beygebracht iſt. Manche Materialien zu dieſer ganzen Analytik verdankt A. freylich ſeinen Vorgängern und Zeitgenoſſen; aber als Wiſſenſchaft iſt ſie ganz ſein Werk, und giebt ihm gerechten Anſpruch auf unſterblichen Ruhm. Dieſer gründet ſich hier auf ein Verdienſt, das durch die unwandelbare Natur der Wiſſenſchaft ſelbſt, worauf es ſich bezieht, nie angefochten werden kann.

Die Topik des Ariſtoteles, welche nächſt der Analytik das wichtigſte Werk im Organon iſt, hat den zwiefachen Zweck, Mittel zur Beförderung und Erleichterung des innern Denkens an die Hand zu geben, und in den Methoden der Ueberredung anderer, wo es bloß wahrſcheinlichen Meynungen gilt, zu unterrichten. Wegen dieſes zwiefachen Hauptzweckes, da es beym Gebrauche jener Mittel noch darum zu thun iſt, Wahrheit zu ſuchen, nicht etwa eine ſchon gefundene zu beweiſen, ſo wie bey der Anwendung dieſer Methoden nur die Abſicht iſt, die größere oder geringere Wahrſcheinlichkeit zu beſtimmen, iſt die Topik eben das, was ſonſt Dialektik (nicht im Platoniſchen Sinne des Wortes) heißt, und Ariſtoteles unterſcheidet ſie von der eigentlichen Logik (Analytik), die bloß auf Wahrheit abzielt, und ſetzt jene dieſer gewiſſermaßen entgegen.

Die alten Dialektiker hielten es für ein treffliches und nothwendiges Hülfsmittel des Denkens, eine Zahl von Gemeinbegriffen und Gemeinplätzen gegenwärtig zu haben, die ſich auf gegebne Probleme näher oder entfernter beziehen laſſen, und theils dazu nützen, eine größere Fülle von Ideen über die Gegenſtände der Unterſuchung dem Bewußtſeyn zuzuführen, und dadurch vor Einſeitigkeit der Betrachtung mehr zu bewahren; theils dazu, dem Ideengange einen Leitfaden zu verſchaffen, und auch die Reſultate des Nachdenkens ſelbſt möglichſt zu ſichern. Weil jene Gemeinbegriffe und Gemeinplätze mehr Begriffe in ſich oder unter ſich enthalten, oder auch im weitern Verfolge derſelben durch die Meditation mehr andere erzeugen können; ſo bekamen ſie vorzugsweiſe den Namen Gedankenörter (τοποι, loci, argumentorum ſedes), ſo wie eine Sammlung und Methodenlehre derſelben den Namen der Topik empfing. Die Lehrer in der Dialektik und Redekunſt vor Ariſtoteles cultivirten und gebrauchten dieſe Topik ganz vorzüglich, indem ihnen dieſelbe mechaniſche Mittel des Denkens darbot, und zum mindeſten zur Geläufigkeit im Schwatzen verhalf, wenn auch nicht immer zu einer regelmäßigen Entwickelung, Beſtimmung und Darſtellung von Begriffen; denn für dieſe letztere blieb ein gebildeter, geübter, und mit factiſchen Kentniſſen ausgerüſteter Geiſt erfoderlich, den alle Logik nicht hervorbringen konte. Aus dieſer Gangbarkeit der Topik bey den ältern Sophiſten und Rhetoren der Griechen iſt nicht nur das allgemeine Intereſſe der Alten daran, ſondern auch der auſſerordentliche Reichthum an locis zu erklären, welchen man in den Topicis des Ariſtoteles angehäuft findet. Uebrigens ſetzt A. bey Erorterung der Regeln, über

Wahrſcheinlichkeit oder Unwahrſcheinlichkeit einer Meynung zu entſcheiden, die zu ſeiner Zeit herſchende Art philoſophiſche Gegenſtände, über deren Beſchaffenheit noch nichts Dogmatiſches ausgemittelt war, im wechſelſeitigen Geſpräche zu unterſuchen, voraus. Daher erſtrecken ſich die Regeln auch auf die Form und Einrichtung des Diſputs, ſo wie der Namen der Diſciplin, Dialektik, eben hieraus entſtanden iſt.

Ariſtoteles wandte zunächſt die logiſche Theorie auf die Natur, den Inbegriff der Erſcheinungen, an, und betrachtete die Kategorieen und die Geſetze ihrer Verknüpfung eben ſo als objective Principien der Erkentniß der Dinge, wie er ſie im Organon als ſubjective Principien des Denkens und Erkennens überhaupt betrachtet hatte; oder mit andern Worten, er glaubte die Kategorieen und die Geſetze ihrer Verknüpfung in der Natur an ſich ſelbſt gegründet, und hielt ſich folglich berechtigt, die durch jene beſtimte Erkentniß der Natur für objectiv gültig anzunehmen. Sowohl der damalige Zuſtand der Naturphiloſophie, als ſeine philoſophiſche Anſicht der Natur ſelbſt, führten ihn auf vier Hauptgeſichtspüncte, aus denen die Erforſchung der Naturprincipien angeſtellt werden konte und mußte, den phyſiſchen, mathematiſchen, teleologiſchen und metaphyſiſchen. Hieraus gingen die drey Haupttheile der Ariſtoteliſchen Naturphiloſophie hervor, Phyſik, Mathematik und Metaphyſik; denn die Teleologie wurde in die Phyſik verwebt, da es dem Ariſtoteles nicht gelang, ihr beſonderes Princip im Vernunftvermögen zu entdecken. Die Phyſik betrifft die Principien der Naturerſcheinungen nach ihrer Qualität, ihrer Veränderung und Bewe-

gung; die Mathematik die Principien der Naturerſcheinungen nach ihrer Quantität; die Metaphyſik den letzten Real und Cauſſalgrund der Natur überhaupt. Von dieſen drey Diſciplinen, welche die eigentliche Ariſtoteliſche Naturphiloſophie ausmachen, ſind unſere heutige empiriſche Naturlehre, die Naturbeſchreibung und Naturgeſchichte zu unterſcheiden, wiewohl Ariſtoteles die letztere mit der erſtern zu einem ganzen wiſſenſchaftlichen Syſteme verbunden hat, da es ſeine Abſicht war, eine vollſtändige Encyklopädie der geſamten damaligen menſchlichen Erkentniß aufzuſtellen.

Um eine Wiſſenſchaft der Natur zu begründen, müſſen die Naturprincipien ausgemittelt werden, weil von der Erkentniß dieſer die Erkentniß der Wiſſenſchaft ſelbſt abhängt. In der Methode aber, ſie aufzufinden, muß man vom Allgemeinen ausgehn; denn dieſes iſt uns bekannter, als das Beſondere; es drückt ein Ganzes und Zuſammengeſetztes aus, welches eher aufgefaßt wird; hat man das Ganze erkannt, laſſen ſich die Theile leichter unterſcheiden und einzeln beſtimmen. Nach dieſer vorläufigen Erinnerung beginnt Ariſtoteles ſeine Phyſik mit einer Cenſur der ältern Philoſopheme über die Naturprincipien. Dieſe beruhten entweder auf metaphyſiſchen Gründen, wie die Behauptungen des Parmenides und Meliſſus; oder auf phyſiſchen, wie die Meynungen der Joniſchen Philoſophen, des Demokrit, Empedokles, und zum Theile des Anaxagoras u. a.; oder endlich auf pſeudophyſiſchen und hyperphyſiſchen, wie die Meynungen der Pythagoreer und des Plato. Aus der Kritik der Philoſopheme ſeiner Vorgänger über die Natur-

turprincipien zog Ariſtoteles zuvörderſt das Reſultat: Alle ſind darin einig, daß die Principien der Dinge einander entgegengeſetzt seyn müſſen, und die Einſtimmung aller hierin ſcheine ſelbſt den Satz zu beſtätigen; es ſey gleichſam, als ob die Philoſophen durch die Wahrheit desſelben zu ſeiner Annahme gezwungen wären (ὥσπερ ὑπ᾽ αυτης αληθειας αναγκασθεντες, Auſc. phyſ. I, 6. p. 322. A. du Vall). Selbſt die Eleatiker bey ihrer Hypotheſe: Alles ſey Eins und unbeweglich, machten doch in ſpecieller Hinſicht auf die Welt der Erſcheinungen Oppoſita zu Principien, wie Parmenides das Kalte und Warme. Bloß darin wichen die Parteyen von einander ab, daß einige durch Vernunft (προτερα, a priori), andere durch Empfindung (ὑστερα, a poſteriori) erkennbare entgegengeſetzte Principien behaupteten, wie das Dichte und Dünne (Thales, Anaximenes); das Gleiche und Ungleiche (Pythagoras); das Warme und Kalte (Parmenides); Freundſchaft und Feindſchaft, Verbindung und Scheidung (Anaximander, Anaxagoras, Empedokles); das Feuchte und Trockne (Heraklit); das Solide und Leere (Leucipp, Demokrit, Epikur); das Große und Kleine (Plato). Jene Einſtimmigkeit der Philoſophen in der Theſis: Die Naturprincipien ſind Oppoſita, hat auch in der That ihren guten Grund. Die Erſcheinungen ſind von Natur ſo beſchaffen, daß nicht jede auf jede wirkt, nicht jede von jeder leidet, nicht jede aus jeder entſteht, außer etwa zufällig (per accidens). Z. B. das Weiße kann nicht aus dem Muſikaliſchen entſtehn; ſondern es entſteht aus dem Nichtweißen, und zwar aus dieſem nicht überhaupt (nicht aus

allem Nichtweißen), ſondern dem Schwarzen, oder einer Mittelfarbe. Das Muſikaliſche entſteht aus dem Nichtmuſikaliſchen, nicht wiederum aus Allem, was etwa nicht muſikaliſch heißen kann, ſondern εξ αμουσε, oder aus einem Etwas, welches zwiſchen dem Muſikaliſchen und Nichtmuſikaliſchen in der Mitte liegt. Eben ſo vergeht auch nicht ein Jedes in Jedes; das Weiße nicht in das Muſikaliſche, ſondern in das Nichtweiße, und dieſes in das Schwarze oder eine andere Farbe. Wie es ſich hierin bey einfachen Dingen verhält, verhält es ſich auch bey zuſammengeſetzten. Man bemerkt das oft nicht, weil die entgegenſtehende Beſchaffenheit nicht immer einen beſtimten Namen hat. So muß Harmonie aus der Unharmonie entſtehn und in Unharmonie übergehn. Auch die Mittelglieder (τα μεταξυ) zwiſchen den Oppoſitis entſtehn wieder aus Oppoſitis, z. B. die Mittelfarben aus Schwarz und Weiß. Hieraus geht alſo der Grundſatz hervor: Alle Naturerſcheinungen als ſolche ſind Oppoſita, entſtehn aus Oppoſitis, und gehn in Oppoſita über. Ihre Principien ſelbſt müſſen alſo Oppoſita ſeyn *). Man ſieht hier, wie Ariſtoteles verleitet wurde, den Satz des Widerſpruchs als Grundſatz nicht bloß der Logik (des formellen Denkens), ſondern auch der Metaphyſik (des realen Erkennens) aufzuſtellen. Er fand in der Natur ein unaufhörliches Entſtehn und Vergehn, welches die Form derſelben bewirkte. Etwas kann nicht zugleich ſeyn und nicht ſeyn, war der Grundſatz. Gleichwohl iſt in der Natur ein ewiges Werden; es entſteht etwas, was vorher nicht war, und es geht Etwas

*) *Ariſt* Auſc. phyſ. I, 6. *Simplic.* Comment. ad h. l. Cf. Metaph. I, 3 ſq. IV. 4.

Etwas in's Nichtſeyn über, was vorher exiſtirte. Es muß alſo in der Natur ein Princip des Seyns und ein Princip des Nichtſeyns geben, wodurch das Entſtehn und Vergehn möglich wird. Beyde Principien ſind einander entgegengeſetzt; denn nach dem Satze des Widerſpruchs können ſie ſich nicht zuſammen vertragen. Sie gehören auch zu den oberſten und letzten objectiven Naturprincipien, indem ſie alles Entſtehn und Vergehn möglich machen, und weder ſelbſt aus etwas Vorhergehendem, noch, weil ſie ſich entgegengeſetzt ſind, aus einander entſtehn.

Wenn es aber auch einleuchtend zu ſeyn ſchien, daß die Principien der Naturerſcheinungen — ſofern dieſe Oppoſita ſind, aus Oppoſitis entſtehn, und in Oppoſita übergehn — ſelbſt Gegenſätze ſeyn müſſen, ſo iſt doch damit die Zahl der Naturprincipien überhaupt noch nicht entſchieden. Mit einem einzigen Naturprincipe reicht man nicht aus, weil die Gegenſätze nicht eine Einheit ausmachen mögen. Unendlich an Zahl können die Naturprincipien aber auch nicht ſeyn, weil ſonſt die Natur für uns ganz unerkennbar ſeyn würde. Man kann, wie das Beyſpiel des Empedokles beweiſt, ſagt A., die Natur aus zählbaren Principien wirklich erklären; anſtatt daß eine Erklärung aus unendlichen Principien, nach dem Beyſpiele des Anaxagoras, auf Täuſchung beruht. Dem Begriffe des Gegenſatzes nach, welcher in der Natur herſcht, dürfte man glauben, daß zwey Naturprincipien hinlänglich ſeyen, die eben den Gegenſatz bewirkten. Allein die Gegenſätze ſind nicht Principien der Erſcheinungen in Anſehung ihrer Materie. Eine Subſtanz, als ſolche, iſt nicht der andern entgegengeſetzt. — Wie könte aus der Nichtſubſtanz die Subſtanz entſtehn, oder dieſe in jene über-

übergehn? Freundſchaft und Feindſchaft bringen nicht ein Etwas aus einander ſelbſt hervor, wirken nicht auf einander ſelbſt; ſondern beyde ſtehn in gemeinſchaftlichem Wirkungsverhältniſſe zu einem dritten Etwas, in Beziehung auf welches dritte ihre Wirkſamkeit entgegengeſetzt iſt, und dieſes dritte iſt alſo noch ein Etwas für ſich. Es iſt dieſes ſchon eine alte Lehre, wie A. beyläufig bemerkt, daß das Mehr und Weniger und das Eine (das dritte) die Principien der Naturdinge ſeyen. Die Alten ließen das Eine leiden, und die andern beyden Principien wirken; einige ſpätere Philoſophen behaupteten das Gegentheil, daß das Eine wirke, und die andern beyden Principien ſich leidend verhielten. Dem ſey nun vorerſt, wie ihm wolle; ſo muß man nothwendig drey Grundprincipien der Erſcheinungen ſtatuiren, die beyden Grundcontrarietäten, und das Grundſubject, auf welches ſich die Wirkſamkeit jener bezieht. Mehr aber, als dieſe drey, anzunehmen, hat man kein Bedürfniß. In jeder Gattung laſſen ſich die Contrarietäten auf einen oberſten Gegenſatz zurückführen, wie bey den Farben auf das Schwarze und Weiße, bey den Geſchmacksſenſationen auf das Süße und Bittere. Nun iſt aber die Subſtanz der höchſte Gattungsbegriff, und um dieſe dreht ſich auch der höchſte Gegenſatz herum; es kann alſo nur drey Principien geben. Dies wird durch die Erfahrung bewährt. Jede Form der Erſcheinung, und jede Veränderung derſelben ſetzt ein Subject voraus, an welchem die Form haftet, und die Veränderung (Entſtehn und Vergehn) geſchieht *). Die Principien ſind ſelbſtſtändig; können nicht von andern prädicirt werden; (ſonſt würde ein Naturprincip der Na-

*) *Ariſt.* auſc. phyſ. I, 5. 6. 7. *Simplic.* ad h. l.

Naturprincipien vorhanden ſeyn müſſen); ſie ſind die Erſten in der Natur (αρχαι φυσικαι); die objectiven Gründe der Möglichkeit und Wirklichkeit derſelben.

Nach den bisherigen Erörterungen laſſen ſich die Charaktere, welche Ariſtoteles den von ihm aufgeſtellten Naturprincipien beylegte, genauer und beſtimter anzeigen. Das Grundprincip iſt die Materie (το ὑποκειμενον, ὑλη), die allen Erſcheinungen gemeinſchaftlich iſt, und für jede weſentliche und zufällige, natürliche und künſtliche Veränderung derſelben erfodert wird. Die Pflanze keimt aus dem Samen hervor; aus dem Metalle wird eine Statue verfertigt; wie der Samen zur Pflanze, wie das Metall zur Statue, ſo verhält ſich die Materie zur Form. Sie iſt dasjenige, was für jede Form das Subſtrat ausmacht. Die Materie an und für ſich iſt durchaus unbeſtimt und ohne alle Qualität. Sie beſteht lediglich in der objectiven Möglichkeit der Formen. Demungeachtet iſt ſie ein poſitives Etwas, aber nur potentia, nicht actu. Daher kann ſie an und für ſich auch nur gedacht, und nicht empfunden werden; ſie wird in Verbindung mit der Form empfindbar; denn dadurch wird ſie Materie actu; wiewohl ſie zum Empfindbaren überhaupt weſentlich nothwendig iſt. Das zweyte Princip der Naturerſcheinungen iſt die Form (ειδος, forma), oder das Princip der Beſtimmungen der Materie. Wie die Materie der Realgrund der Erſcheinungen iſt, ſo iſt die Form der Cauſſalgrund derſelben. Die Form als das wirkende Princip iſt edler, als die Materie, das leidende; dieſes ſtrebt nach der Vereinigung mit jenem, wie das Weib nach der Vereinigung mit dem Manne. Materie

terie und Form ſind alſo die poſitiven Principien der Erſcheinungen. — Soll aber durch die Einwirkung der Form auf die Materie eine Erſcheinung entſtehn, ſo muß das materielle Subject derſelben vorher die Beſtimmung nicht haben, welche es durch jene Einwirkung der Form empfangen würde; und ſoll eine Erſcheinung vergehn, muß eine Beſtimmung des materiellen Subjects derſelben aufhören. Soll eine Blume entſtehn, muß der Stoff vorher nicht Blume ſeyn, und ſoll die Blume aufhören, muß der Stoff die Beſtimmung als Blume verlieren. Es muß alſo einen Grund der Möglichkeit geben, daß die Materie gewiſſer Beſtimmungen beraubt iſt, oder beraubt wird. Ohne denſelben wäre kein Entſtehn und Vergehn der Erſcheinungen denkbar. Dieſer Grund iſt das der Form entgegengeſetzte dritte Princip der Natur, die Beraubung (ςερησις, privatio). Es iſt aber nur in contradictoriſchem Gegenſatze mit der Form; nicht mit der Materie; es iſt daher auch nur negativ in Beziehung auf jene; nicht in Beziehung auf dieſe; es hebt nur die beſtimte Form der Materie auf; nicht die Materie ſelbſt; auf die Materie wirkt das Princip der Beraubung nur per accidens, nicht quoad eſſentiam. Die Materie iſt von der Privation verſchieden; denn dieſe iſt ein Negatives an ſich (non ens per ſe); jene kann nur per accidens negative Beſtimmungen (non entia per accidens) haben, ſofern ſie nehmlich durch die Privation afficirt wird. Die Materie in Verbindung mit der Form bleibt; aber die Privation iſt der Form entgegengeſetzt, und hebt ſie auf. Die Materie wird nicht erzeugt und nicht zerſtört; ſondern aus ihr wird alles, und in ſie geht alles über; ſie iſt das Grundſubject aller möglichen

Erſcheinungen. Aus dieſem ſeinen Begriffe der Materie an ſich widerlegte Ariſtoteles das Raiſonnement einiger andern philoſophiſchen Parteyen, die behaupteten: Es könte ſchlechthin nichts entſtehn und vergehn. Sollte etwas entſtehn, argumentirten ſie, ſo müßte es aus einem ſchon vorhandenen Etwas, oder aus dem Nichts, entſtehn. Aus dem ſchon Vorhandnen kann nichts entſtehn, weil es dann ſchon da wäre, und nicht erſt entſtände. Aus dem Nichts aber wird nichts. Hierauf erwiederte Ariſtoteles: Die Dinge entſtehn aus der Materie der Möglichkeit nach (ex materia ſecundum potentiam), nicht aus der Materie der Wirklichkeit nach (ex materia actu). Eben ſo die Dinge vergehn, ſofern die Materie der Wirklichkeit nach (actu) aufgehoben wird; der Möglichkeit nach (potentia) kann ſie nicht aufgehoben werden. Nur die aufgehobne mögliche Materie iſt das Nichts (merum Nihil); die aufgehobne wirkliche Materie iſt die Negation einer Beſtimmung (Nihil per accidens), welche die mögliche Materie noch übrig läßt. Jene Parteyen haben alſo in ihrer Behauptung Recht, daß nichts entſtehn und vergehn könne, inſofern ſie die Urmaterie (materiam primam) ſchon für wirklich (für materiam actu) annehmen; denn was ſchon wirklich iſt, kann nicht entſtehn, und aus dem reinen Nichts kann nie etwas Wirkliches werden. Da aber die Urmaterie (materia prima) nicht für wirklich (materia actu) angenommen werden mag, ſondern nur materia ſecundum potentiam iſt, ſo haben ſie Unrecht. Es kann allerdings etwas entſtehn, indem aus dem Möglichen etwas Wirkliches wird, und etwas vergehn, indem das Wirkliche ein bloß Mögliches wird *).

Die

*) *Ariſt.* auſc. phyſ. I, 6-9.

Die Principien, Materie, Form und Privation, zuſammen in ihrem gegenſeitigen Real- und Cauſſalverhältniſſe gedacht, machen die Natur überhaupt aus. Die Dinge beſtehn entweder durch Natur, oder durch andere Principien. Die Urmaterie oder das Subſtrat der Erſcheinungen kann nicht die Natur ſeyn, wie Antiphon wollte, der die Formen für bloße Accidenzen erklärte. Denn wir legen auch das Princip der Formen der Natur bey. Eine Erſcheinung empfängt nach unſerer Vorſtellungsart ihre Natur nicht eher, als bis der bey ihr zum Grunde liegende Stoff die Form angenommen hat. Auch iſt bey der Erſcheinung die Form nicht wirklich von der Materie trennbar, ſondern nur im Begriffe. Folglich iſt die Natur dasjenige Princip, wodurch die Materie zur Annahme der Form beſtimt wird, oder das Verhältniß der Form zur Materie, durch welches bey der zugleich ſtatt findenden Privation das Entſtehn und Vergehn der Erſcheinungen möglich wird. Die Materie iſt alſo ein eben ſo nothwendiges Beſtandſtück der Natur, wie die Form; doch iſt die letztere das edelſte und weſentlichſte Beſtandſtück, weil die Materie nur ein mögliches Ding (ens potentia) iſt, welches durch die Form erſt zur Wirklichkeit gelangt (ens actu wird). Man kann die Natur in einem weitern und einem engern Sinne nehmen. In jenem iſt ſie das Princip des Seyns und Werdens überhaupt, und da umfaßt ſie auch die Kunſt. In dieſem iſt die Kunſt von ihr ausgeſchloſſen, und ein Ding beſteht und wirkt nur durch Natur, ſofern ihm ein unmittelbares Princip der Wirkſamkeit zukomt und dieſes ſich äußert; da hingegen das Princip der Wirkſamkeit in einem Kunſtproducte dieſem nur mittelbar zukomt, und mittel-

bar

bar ſich thätig erweiſt. Ein Baum hat das unmittelbare Princip der Wirkſamkeit in ſich, und erzeugt vermöge desſelben Blätter und Früchte; ſofern beſteht und wirkt er durch Natur; wird das Holz des Baumes zu einem Seſſel verarbeitet, hängt ſeine Beſchaffenheit, als Seſſel, von einem Principe auſſer ihm ab; das Holz, als Seſſel, beſteht und wirkt durch Kunſt *).

Bey der Natur im weitern Sinne laſſen ſich an ihren Individuen vier Arten der Gründe und Urſachen unterſcheiden: a) die Materie, woraus eine Erſcheinung wird; b) die Form, welche den Begriff der Erſcheinung beſtimt; c) die wirkende Urſache (cauſa efficiens); d) die Endurſache (cauſa finalis, Urſache nach einem vorhergehenden Vernunftbegriffe vom Zwecke). Die wirkende Urſache iſt das Princip des Entſtehns oder Aufhörens einer Erſcheinung als ſolcher. Sie kann bloß der Möglichkeit nach (potentia) ſtatt finden; dann iſt ſie nicht mit der Wirkung verknüpft; ſie kann aber auch actu ſich erweiſen, und dann iſt ſie von der Wirkung unzertrennlich. Bey Aufſuchung der Urſachen muß man zur letzten hinaufgehn; aber ein Fortſchritt in's Unendliche hebt alle Naturwiſſenſchaft auf. Ariſtoteles berührt hier auch den von ältern Philoſophen geführten Streit, ob Glück (τυχη, fortuna) und Zufall (το αυτοματον, caſus) zu den Natururſachen zu rechnen ſeyen. Einige hatten es geleugnet, und alles aus beſtimten Urſachen erklären wollen; andere hatten dem Zufalle die ganze Natur übergeben, wie z. B. die Atomiſten. A. verwarf beyde Meynungen, und betrat einen Mittelweg. Freylich können Dinge und Begebenheiten, die gewöhnlich, oder

*) Auſc. phyſ. II. 1. Metaph. XII, init.

oder immer, oder nothwendig, ſich ereignen, ihren Urſprung nicht dem Glücke oder Zufalle verdanken; aber dieſes gilt nicht von allen Ereigniſſen, und folglich ſind Glück und Zufall vorhanden. Wenn etwas unerwartet und gegen Abſicht geſchieht, heißt es ein Zufall; begegnet er einem vernünftigen Weſen, und hat er Einfluß auf deſſen Glückſeligkeit, ſo iſt er Glück oder Unglück; alſo das Glück iſt immer ein Zufall, aber der Zufall iſt nicht immer ein Glück. Aus dieſen Begriffen erhellt nun auch, daß Glück und Zufall nicht erſte Urſachen der Natur ſeyn können; denn ſie ſetzen immer ſchon Urſachen voraus, durch welche ſie ſelbſt wirklich werden *).

Daß der Menſch nach Vernunftbegriffen von Zwecken handeln könne und gewöhnlich handle, und daß dieſe Begriffe unmittelbar ſeine Wirkſamkeit beſtimmen, war eine Thatſache des Bewußtſeyns, welche die Philoſophen nicht bezweifeln konten. Aber ob die Natur auſſer dem Menſchen bey ihrer Wirkſamkeit Endzwecke verfolge, war nicht ſo entſchieden. Es gab philoſophiſche Parteyen, welche eine ſelbſtſtändige Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Thätigkeit leugneten, entweder weil ſie gewiſſermaßen die Natur (die Sinnenwelt) aufhoben, wie die Eleatiker, oder es mit dem Syſteme des Zufalls hielten. Ariſtoteles iſt Vertheidiger eines objectiven Princips der Naturzweckmäßigkeit, ohne doch die Exiſtenz desſelben hinlänglich zu begründen und begreiflich zu machen. Er folgerte es geradezu aus der Analogie der Naturerzeugniſſe mit den Kunſtproducten, und der Natur als Bildnerinn mit der Kunſt, ohne ſich weiter nach der Möglichkeit desſelben zu erkundigen. Die Naturerſcheinungen

*) Auſc. phyſ. II, 4. 5. 6.

gen können weder nothwendig ſo ſeyn, weil dieſe Nothwendigkeit in der Erfahrung nicht durchweg eintritt; noch können ſie zufällig ſo ſeyn, weil ſie entweder nothwendig oder doch gewöhnlich auf dieſelbe Art erfolgen. Die Spinne macht ihr Gewebe, die Schwalbe ihr Neſt, die Ameiſe ſammelt ihren Vorrath, zwar ohne Vernunft und alſo ohne Ideen von Zwecken, bloß nach einem natürlichen Triebe, aber doch zu Zwecken, und dieſe Naturtriebe richten ſich immer im Weſentlichen nach derſelben Regel. In der Wirkſamkeit der Natur hier iſt die Aehnlichkeit mit der Wirkſamkeit der Kunſt unverkennbar. Nicht minder beſtätigt die Erfahrung den Cauſſalzuſammenhang nach Zwecken (nexus finalis) im ganzen Univerſum. Die Natur muß alſo in ihren Producten einen Zweck beabſichtigen, und hierzu muß eine Anlage in ihr vorhanden ſeyn, ob ſie gleich ihren Zweck zuweilen verfehlt, wie bey den Misgeburten, von denen aber doch keine Inſtanz gegen ihr Princip der Zweckmäßigkeit hergenommen werden mag, da ſie auſſer der Naturregel ſich ereignen, und die Natur ſie niemals als ſolche beabſichtigt; denn die Misgeburten entſtehen nur, wenn die Natur in ihrer eigenthümlichen vollkomnen Wirkſamkeit gehindert war. Daraus, daß die Natur keiner Ueberlegung fähig (vernunftlos) ſey, fließt nicht, daß ſie nicht nach Zwecken wirke. Auch die Kunſt überlegt nicht immer, und wirkt nichts deſto weniger zweckmäßig. Die Kunſt ahmt der Natur nach, und ergänzt, was dieſe unvollendet läßt. Ueberhaupt da man doch einmal der Kunſt Zweckmäßigkeit in ihren Wirkungen zugeſtehen muß; warum will man ſie der Natur abſprechen?

Wenn die Natur das Princip der Bewegung und Veränderung iſt, oder in der gegen-

ſeitigen Wirkſamkeit der Materie, Form und Privation beſteht, ſo bedarf die *Bewegung* ſelbſt, auf welcher alle *Veränderung* beruht, noch einer genauern Unterſuchung; denn die Natur bleibt noch immer unerklärt, ſo lange die Bewegung unerklärt iſt. *Ariſtoteles* hat die Wichtigkeit des Problems, welches die Bewegung dem Forſcher darbietet, in ihrem ganzen Umfange eingeſehn, und er hat auch allen ſeinen Tiefſinn aufgeboten, um die Wißbegierde zu befriedigen. Die Lehre von der Bewegung, als Gegenſtand der Metaphyſik, hat in den gangbaren Syſtemen nach ihm bis auf das *Kantiſche*, keine Erweiterungen und Berichtigungen erhalten. Man hat nur fortgefahren, die abweichenden Vorſtellungsarten darüber zu verfechten. Es kam dem A. zuvörderſt darauf an, den Gang der Unterſuchung vorzuzeichnen. Sie mußte betreffen: 1) den Begriff der *Bewegung überhaupt*; 2) ihre *nothwendigen und allgemeinen Bedingungen*; 3) die verſchiedenen *Arten* der *Bewegung* und ihre allgemeinen *Geſetze*; 4) die *Gründe* der *Bewegung* in den *Naturprincipien* und dem gegenſeitigen Verhältniſſe derſelben; 5) den *letzten und oberſten Grund* der *Bewegung* (motorem primum).

Was zunächſt den Begriff der *Bewegung überhaupt* anlangt, ſo hat ihn A. folgendermaßen entwickelt und feſtgeſtellt. Alle *Bewegung* (κινησις) ſetzt ein *Bewegendes* (κινητικον), und ein *Bewegliches* oder *Bewegtes* (κινητον) voraus. Sie iſt alſo ein Verhältnißbegriff (εκ των προς τι, ad aliquid). Ferner kann ſich alle Bewegung nur auf *vorhandene* Dinge beziehen (ουκ εϛι κινησις παρα τα πραγματα). Denn alles, was bewegt (verändert) wird, bezieht ſich entweder auf die Subſtanz,

ſtanz, oder die Größe, oder die Qualität, oder den Ort. Soviel Kategorieen des Dinges, als ſolchen, es giebt, ſo viel Arten der Bewegung giebt es auch; auſſerdem aber kann es keine Bewegung weiter geben. Ein Etwas (Subſtanz) hat entweder dieſe Beſtimmung (Form), oder es hat dieſe Beſtimmung nicht (Privation); es hat dieſe Größe, oder nicht, iſt z. B. entweder vollendet oder unvollendet; es hat dieſe Qualität, oder nicht, iſt z. B. weiß oder ſchwarz; es hat dieſe oder jene Richtung im Raume, nach oben oder nach unten, leicht oder ſchwer; alles dieſes beruht auf Bewegung; allein die Bewegung iſt auch nur unter dieſen Kategorieen des Dinges möglich. Die Bewegung überhaupt iſt das aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergehende Ding, ſofern es zur Wirklichkeit übergeht (Η τȣ δυναμει οντος εντελεχεια, ᾗ τοιȣτον, κινησις εςι). Die Veränderung iſt der Uebergang des möglich Veränderlichen zum wirklich Veränderlichen, ſoferne der Uebergang geſchieht. Ein Ding exiſtirt entweder der Möglichkeit nach (potentia), oder der Wirklichkeit nach (actu). Ariſtoteles nennt aber ein Ding, ſoferne es das Princip der Bewegung in ſich hat, eine Entelechie (το εντελες εχον), welches das vollſtändige Princip des Ueberganges vom möglichen zum wirklichen Seyn beſitzt. Iſt ein Ding bloß der Möglichkeit nach vorhanden, komt ihm keine Entelechie zu; da iſt es nur Ding κατα δυναμιν; ſoll es aber wirklich werden, alſo ein Ding κατ᾽ ενεϱγειαν, es ſey nun, daß es an ſich ſelbſt Beſtimmungen und Veränderungen hervorbringe, oder an andern Dingen, kann dieſes nicht ohne Entelechie geſchehen, die in ihm vorhanden ſeyn muß.

 Denn

Denn dieſe iſt das Princip, wodurch das bloße Vermögen (δυναμις, potentia, die Möglichkeit zu ſeyn und zu werden) in die Wirklichkeit (ενεργειαν, actum) übergeht. Es muß ſich hierbey ereignen, daß in Hinſicht auf verſchiedene Beſtimmungen, die ein Ding zugleich haben könte, es zugleich bloß Ding κατα δυναμιν, und Ding κατ᾽ ενεργειαν iſt. Z. B. das Waſſer, welches erwärmt (mithin bewegt und verändert) wird, iſt Ding κατ᾽ ενεργειαν, ſoferne es einen gewiſſen Grad der Wärme erreicht hat, und da ſetzt es auch eine innere oder äußere Entelechie voraus; ſoferne das Waſſer aber noch eines höhern Grades der Wärme fähig iſt, iſt es zugleich Ding κατα δυναμιν, und ſetzt inſoferne keine Entelechie voraus. Hieraus fließt das Reſultat, daß zu jeder Bewegung, wodurch aus einem Dinge κατα δυναμιν ein Ding κατ᾽ ενεργειαν wird, das Ding κατα δυναμιν eine nothwendige Bedingung ſey; daß alſo das Vermögen (δυναμις) zwar nie Wirklichkeit (ενεργεια) werden könne ohne Entelechie; daß aber auch die Entelechie immer das Vermögen (δυναμιν) vorausſetzt. Denn alle Entelechie iſt nur Princip des Uebergangs aus dem Möglichen zum Wirklichen. Die Bewegung findet übrigens in beyden ſtatt, ſowohl dem Bewegenden, als dem Bewegten, nur nach einem verſchiedenen Begriffe. Das Bewegende erzeugt die Form in dem Bewegten, und dieſes nimt die Form auf. Aber das Erzeugen, wie das Aufnehmen der Form, iſt Bewegung (actus) *).

Die Bewegung drückt ein Continuum aus; als ſolches kann ſie endlich oder unendlich ſeyn; es

*) *Ariſtot.* Auſcult. phyſ. III, 1. 2. 3. Metaph. IX, 1. XI, 9 ſq.

es iſt daher erforderlich, den Begriff des Unendlichen überhaupt zu erwägen. Ohnehin hängt derſelbe mit dem Begriffe der Natur nach ihrer Quantität und Qualität, und mit der Vorſtellung der Zeit zuſammen, ſo daß er in der Phyſik gar nicht übergangen werden darf. Schon die ältern Philoſophen, bemerkt Ariſtoteles, haben den Begriff des Unendlichen auf mannichfaltige Weiſe zur Naturerklärung angewandt. Die Pythagoreer gaben dem Gleichen (der Materie) die Unendlichkeit; Plato legte dem Großen und Kleinen, und auch den Ideen, Unendlichkeit bey; beyde hielten alſo, wie A. es beſtimt, das Unendliche ſelbſt für ein poſitives Etwas (*ουσιαν*), nicht für das Accidens eines Etwas (*ουχ ὡς συμβεβηκος τινι ἑτερῳ, αλλ' ὡς ουσιαν αυτο ον το απειρον*). Die Vertheidiger immanenter phyſiſcher Principien, wie die Joniſchen und einige andere Philoſophen, führten entweder das Unendliche auf ein beſtimtes Element zurück, leugneten aber die Unendlichkeit der Elemente ſelbſt; oder ſie behaupteten die Unendlichkeit der Elemente, wie Anaxagoras die Unendlichkeit der Homoeomerieen und die Unendlichkeit der Geſtalten der Grundkörperchen, welche durch gegenſeitige Berührung ſich entwickelten (*εκ της πανσπερμιας των χηματων τῃ ἁφη συνεχες το απειρον ειναι*). Andere nahmen das Unendliche für ein Princip an, das unentſtanden, unvergänglich, alles enthaltend und regierend, ein göttliches Weſen ſey. Man kann das Unendliche ſich vorſtellen, und die Geſchichte documentirt dieſe Vorſtellungsarten, als Zeit ohne Anfang und Ende, als unendlich theilbare Größe, als ewiges Entſtehn und Vergehn, als einen Verſtand, der das Unendliche denkt, als unendlichen Raum jenſeit der Himmel (der Sinnenwelt), der,

wenn er einen unendlichen Körper möglicherweiſe beſaſſen kann, ihn wirklich befaſſen wird, weil bey ewig vorhandenen Dingen Möglichkeit und Wirklichkeit einerley ſind. Eine Unterſuchung dieſer Vorſtellungsarten und ihrer Gültigkeit kann aber erſt den wahren Begrjff des Unendlichen und ſeine Anwendbarkeit feſtſtellen, und damit Kriterien zur Beurtheilung der obigen Philoſopheme über das Unendliche gewähren. Das Wort Unendlich wird in verſchiedenem Sinne gebraucht. Es bedeutet: a) dasjenige, was ſich nicht meſſen läßt, weil es kein meßbarer Gegenſtand iſt. So kann man die Stimme nur hören, aber nicht ſehen; b) dasjenige, was ſich zwar meſſen läßt, aber ein endloſes Maaß hat, z. B. der unendliche Raum; c) dasjenige, was ſich kaum meſſen läßt. Dieſe Bedeutung iſt nur dem gemeinen Sprachgebrauche eigen, und hat keine philoſophiſche Gültigkeit; d) was ſich meſſen läßt, aber ſeiner Natur nach keinen wirklichen Grenzpunct (actu) hat, z. B. der Cirkel; e) was einer unendlichen Addition und Diviſion fähig iſt, wie arithmetiſche und geometriſche Gröſſen. In der erſten Bedeutung iſt das Unendliche mit dem Unbeſtimbaren der intenſiven Qualität, wie z. B. mit dem realen Grade einer Empfindung, der nie ein = o werden kann, identiſch, und gehört nicht hierher. Das Unendliche muß als ſolches ein meßbarer Gegenſtand ſeyn. Das Unendliche in der dritten Bedeutung, um die Beſtimmung dieſer zu anticipiren, beruht theils auf einer wirklich conſtruirten Figur; theils ſetzt es den Begriff des Unendlichtheilbaren voraus, und hängt von demſelben ab; es komt auf die Gültigkeit des letztern an. Alſo blieben nur die zweyte und letzte Bedeutung des Unendlichen, der unendliche Körper, und die unendlichen

lichen arithmetiſchen und geometriſchen Größen, zu erläutern übrig.

Hierüber hat Ariſtoteles nachſtehende Lehren feſtgeſetzt: Erſtlich: Ein reales Unendliches (actu), das von der Körperwelt verſchieden wäre, kann es nicht geben. Denn entweder wäre es eine Subſtanz, weil alle ſinnliche Prädicate von ihm getrennt ſeyn ſollen, und da wäre es untheilbar, was dem Begriffe des Unendlichen widerſpricht, das gemeſſen oder getheilt muß werden können; oder es wäre ein Accidens, und da wäre es nicht unendliches Princip, ſondern dasjenige wäre es, dem es als Accidens inhärirte. Zweytens: Einen unendlichen Körper kann es aber auch nicht geben; denn jeder Körper iſt durch ſeine Fläche begrenzt. Eben ſo wenig kann eine unendliche Körperwelt der Zahl nach exiſtiren; denn jede Zahl iſt beſtimbar; das Unendliche, als ſolches, iſt unbeſtimbar. Auch die Elemente, aus denen der Körper zuſammengeſetzt wird, können nicht unendlich ſeyn; weder alle, weil ſich mehr Unendlichkeiten nicht mit einander vertragen; noch eines derſelben, weil es ſonſt vermöge der Contrarietät der Elemente die übrigen aufheben würde. Ohnehin haben die Elemente ihren Ort zur Grenze. Drittens: Es giebt alſo überhaupt kein wirkliches Unendliches (actu), ſondern nur ein Unendliches der Möglichkeit nach (potentia). Ariſtoteles erinnert, daß die Alten das Unendliche unrichtig für dasjenige erklärt hätten, jenſeit deſſen nichts mehr angenommen werden könne. In dieſem Sinne ſey das Univerſum unendlich. Sie hätten im Gegentheile das Unendliche für dasjenige erklären ſollen, jenſeit deſſen immer noch etwas angenommen werden, oder von

welchem immer etwas abgezogen werden könne. Gewiſſermaßen identificirt alſo A. das Unendliche mit der Urmaterie *). Uebrigens wird die Mathematik nicht dadurch aufgehoben, wenn man das reale Unendliche (actu) aufhebt. Denn dem Mathematiker ſteht es immer frey, die arithmetiſchen und geometriſchen Größen in's Unendliche fortzuſetzen, da das Unendliche der Möglichkeit nach gegeben iſt.

Alle Bewegung geſchieht im Raume, in welchem auch alle Naturdinge erſcheinen. Daß der Raum (τοπος) exiſtire, wird eben durch die örtliche Bewegung der Körper bewieſen, welche alle Leugner desſelben als Thatſache widerlegt. Es giebt einen gemeinſchaftlichen Raum (Ort), ſofern er mehr Körper befaßt, und einen eigenthümlichen, ſofern er nur einen einzelnen Körper begreift. Der Raum iſt weder Form, noch Materie; denn dieſe laſſen ſich nicht von den Erſcheinungen trennen; da hingegen der Raum von demjenigen getrennt werden kann, was er enthält, wie der Schlauch von dem Waſſer in ihm. Wie eins in dem andern enthalten ſey, kann man ſich auf acht Arten vorſtellen: a) wie ein Theil in dem Ganzen; b) wie das Ganze in den Theilen; c) wie die Art in der Gattung; d) wie die Gattung in der Art; e) wie das Accidens im Subjecte, oder die Form in der Materie; f) wie die Wirkung in der Urſache; g) wie das Bezweckte im Zwecke; h) wie im Raume. Im Raume aber iſt ein Ding im eigentlichſten und ſtrengſten Sinne enthalten. Nichts exiſtirt abſolut in ſich ſelbſt durch ſich ſelbſt und in Beziehung auf ſeinen Beſtand als ein Ganzes; es kann nur in Beziehung auf einen ſeiner Theile und durch ein anderes exiſtiren. Ariſtoteles will mit

*) Auſc. phyſ. III, 4-8. Metaph. XI, 10.

mit dieſem Satze andeuten: Auſſerhalb dem Raume kann nichts wie ein abſolutes Ding vorgeſtellt werden. Der Raum hat folgende Eigenſchaften: Er iſt von dem, was er enthält, weſentlich verſchieden, und läßt ſich von dieſem abſondern; dennoch iſt er dem Etwas, das er enthält, inſofern gleich, als er etwas enthält, und iſt mit ihm ſimultan. Er hat Abmeſſungen, nicht bloß in die Länge und Breite, ſondern auch in die Höhe und Tiefe. Jeder Körper ſtrebt nach ſeiner Natur zu dem ihm gemäßen Orte, und bleibt in demſelben. Der Ort (Raum) iſt alſo die äußerſte unveränderliche Grenze des umſchließenden Körpers, und alles iſt in einem Orte, was von einem andern Körper umſchloſſen wird. Der Ort ſelbſt iſt kein Körper; denn kein Körper kann den andern durchdringen, weil jeder ſeinen Ort genau ausfüllt. Was über oder außer ſich keinen Körper weiter hat, iſt auch nicht in einem Orte, wie der Himmel, das Univerſum. Hat ein Körper den ſeiner Natur gemäßen Ort erreicht, ſo ruht er; dahin ſtreben alle Körper, wie ein abgeriſſener Theil zum Ganzen, ein Waſſertropfen zu dem übrigen Waſſer. Die Verſchiedenheiten des Orts, Oben, Unten, Rechts, Links, haben auch objectiven Grund; finden nicht bloß relativ auf das erkennende Subject ſtatt, danach dieſes ſeine Lage ändert. Das Element des Feuers ſtrebt immer nach oben, und das Element der Erde immer nach unten.

Mit dem Raume iſt das Leere (*το κενον*, Vacuum, Inane) nicht zu verwechſeln, wie von Einigen vor dem Ariſtoteles geſchehen war. Das Leere an ſich wurde zwar richtig erklärt für den Raum ohne allen poſitiven Inhalt; einen ſolchen leeren Raum, oder ein ſolches Leeres, giebt es aber über-

all nicht. Schon Anaxagoras hatte die gemeine Vorſtellungsart vom Leeren zu berichtigen geſucht, und gezeigt, daß z. B. ein leerer Schlauch nicht leer, ſondern mit Luft erfüllt ſey. Inzwiſchen hatte er damit die Nichtexiſtenz des Leeren nicht bewieſen; er hatte nur die Realität der Luft dargethan. Jene Nichtexiſtenz des Leeren bemühte ſich alſo Ariſtoteles noch beſonders gegen die Gründe der Atomiſten (des Leucipp, Demokrit und Epikur) zu behaupten. Dieſe nahmen ein Leeres an, in welchem ſich die Körperwelt befände, und das auch dieſelbe durchdringe. Sie folgerten es aus der Bewegung, die, wenn ſie nicht in einem leeren Raume vorgehe, unmöglich ſey, und beriefen ſich zugleich auf die Erfahrung, daß das Volumen der Körper zuſammengedrückt werden kann. Ariſtoteles ſetzte dieſen Gründen entgegen, daß gerade durch die Annahme des Leeren die Möglichkeit der Bewegung aufgehoben werde, weil es im Leeren kein Oben und Unten gebe, keinen Grund der Richtung der Bewegung, keinen Grund der Bewegung oder Ruhe überhaupt. Ferner die Geſchwindigkeit der Bewegung verhält ſich, wie die Dichte der Materie, durch welche ſie fortgeht. Nun findet aber zwiſchen dem Leeren und dem Körper gar kein Verhältniß ſtatt; alſo hat auch die Bewegung durch die Materie zu der durch das Leere kein Verhältniß, was der Erfahrung zuwider iſt, indem jede Bewegung in einer beſtimten Zeit geſchieht, und die Bewegung der Zeit nach zu einer andern der Zeit nach im Verhältniſſe ſteht, langſamer oder geſchwinder iſt. Wenn die Atomiſten das Leere für die Urſache des mehr und minder Dichten oder Lockern erklärten, ſo thaten ſie es nur, um die Bewegung des Lockern, als des Leichten, in die Höhe begreiflich zu machen; bey der

Bewe-

Bewegung des Schweren niederwärts bedurften ſie das Leere nicht. Wenn ſie nun die Bewegung des Schweren ohne das Leere erklären zu können meynten, fragt A., warum nicht auch eben ſo die Bewegung des Leichten nach Oben? Ueberhaupt kann die Bewegung ohne das Leere geſchehen, weil die Urmaterie nur der Möglichkeit nach (potentia) exiſtirt, und für die Aufnahme und Privation jeder Form empfänglich iſt. Sie kann daher bald klein, bald groß, bald dichter, bald lockerer werden, ohne daß Materie hinzugeſetzt würde oder verloren ginge. Daraus läßt ſich denn auch das Zuſammenpreſſen des Volumens der Körper erklären. Die feinern Theilchen gehn durch den Druck in die Materie ſecundum potentiam über; deßwegen nehmen die übrigen Theile einen kleinern Platz ein. Nach der Ariſtoteliſchen Theorie, ſofern ſie den Atomiſten entgegenſtand, heißt es alſo: Es giebt keinen objectiven leeren Raum (Non datur Vacuum); wohl aber giebt es einen objectiven Ort (erfüllten Raum), oder eine Grenze der einander umſchließenden Körper. A. berührt noch einige falſche Erklärungen des Leeren, welche die ältern Phyſiker gegeben hatten; z. B. es ſey dasjenige, in welchem nichts Schweres oder Leichtes anzutreffen iſt. Wäre dieſe Erklärung gültig, ſo wäre der Punct das Leere, in welchem freylich Nichts iſt. Eben ſo ungültig iſt die Erklärung, das Leere ſey dasjenige, in welchem nichts Beſtimmtes vorhanden iſt, keine körperliche Subſtanz; denn unter Vorausſetzung ihrer Richtigkeit würde die Materie das Leere ſeyn, was ſich widerſpricht.

Die Bewegung geſchieht in der Zeit. Ob die Zeit etwas Wirkliches ſey, und was ſie ſey, iſt ſchwer zu beſtimmen. Sie ſcheint nichts Wirkliches

zu ſeyn, weil ſich keine Theile bey ihr unterſcheiden laſſen. Das Vergangene war, und iſt nicht; das Künftige wird ſeyn, iſt aber nicht. Da nun hieraus die unendliche Zeit beſteht, ſo ſcheint ſie überhaupt keine Wirklichkeit (ουσιαν) zu haben, indem ſie aus Etwas beſteht, das nicht iſt. Der gegenwärtige Augenblick (Moment) iſt nicht als ein Theil der Zeit zu betrachten; denn der Theil muß ein Maaß haben, und das Ganze muß aus Theilen zuſammengeſetzt werden können, die Zeit überhaupt aber ſcheint nicht aus Momenten zuſammengeſetzt zu ſeyn. Der Zeitpunkt, welcher das Vergangene vom Künftigen ſcheidet, iſt nie feſtzuhalten, weil er nicht mit dem Vorhergehenden zuſammenhängt. Das Vorhergehende muß nothwendig vergangen ſeyn; es kann aber nicht in ſich ſelbſt vergangen ſeyn, weil es exiſtirte; daß aber das vorherige Jetzt in einem andern Jetzt vergangen ſey, iſt unmöglich; alſo eine objective ſtetige Reihe Zeitmomente, wo jeder Theil für ſich meßbar wäre, giebt es nicht. Unter dieſen Umſtänden ſind die verſchiedenen Meynungen der ältern Philoſophen über die Zeit nicht befremdend. Einige haben die Zeit für die Bewegung des Himmels erklärt; andere für die Himmelsſphäre ſelbſt, Die letztere Meynung verwirft A. geradehin als einfältig. Gegen jene erinnert er unter andern: 1) daß wenn mehr Himmel ſtatt fänden, würde für jede beſondere Bewegung eines Himmels eine beſondere Zeit ſeyn; alſo würden viele verſchiedene Zeiten zugleich ſeyn; es iſt aber nur Eine und überall dieſelbe Zeit; die Bewegung iſt bald langſamer, bald geſchwinder, nicht die Zeit; jene wird durch dieſe gemeſſen; die Zeit kann aber nicht durch die Zeit gemeſſen werden. Alſo iſt die Zeit nicht

nicht mit der Bewegung identiſch. Gleichwohl ſchließt A. richtig, da die Zeit objectiv an ſich unbeſtimbar, zwar nicht mit der Bewegung identiſch, aber doch das Maaß derſelben iſt, daß ſie mit der Bewegung und Veränderung nothwendig verknüpft ſeyn müſſe; denn ohne wahrgenommene Veränderung nehmen wir auch keine Zeit wahr, wie in einem tiefen Schlafe. Demnach iſt die Zeit das Maaß der Bewegung und Veränderung in Anſehung ihrer Succeſſion, des Vorhergehenden und Folgenden dabey. Die Zeit an der Bewegung iſt ein Continuum nicht in der Wirklichkeit, ſondern nur in der Vorſtellung. Der Verſtand unterſcheidet die Theile der Bewegung als ſucceſſiv und dauernd; er verknüpft die Momente, wie der Punct die Theile der Linie; nur daß dieſe bleiben, die Momente immer verſchwinden. Nach dieſem Begriffe von der Zeit beſtimte A. noch folgende Merkmale derſelben. Sofern die Zeit als Maaß betrachtet wird, enthält ſie ein Kleinſtes; als Continuum betrachtet iſt ſie in's Unendliche theilbar. Das Viel oder Wenig bezieht ſich auf die Zeit als Maaß; das Lange oder Kurze auf die Zeit als Continuum. Die Zeit als Dauer iſt dieſelbe; als Vorher und Nachher iſt ſie verſchieden. Zeit und Bewegung meſſen ſich gegenſeitig. Dinge ſind in der Zeit, heißt: Dinge werden durch die Zeit gemeſſen. Man nennt die Zeit mehr die Urſache des Vergehns und der Vergeſſenheit, als des Entſtehns und der Wiſſenſchaft; denn ſie iſt das Maaß der Bewegung, ändert, entſtellt die Dinge, und nähert ſie dem Untergange. Daher iſt der Begriff Zeit auf ewige Dinge nicht anwendbar. Die Zeit iſt auch das Maaß der Ruhe, wie der Bewegung; denn ſie iſt das Maaß der daſeyenden Form, wie der Privation. Alle Bewegung und

Veränderung geſchieht in der Zeit; daher iſt dieſe in der ganzen Sinnenwelt als dem Beweglichen anzutreffen. Weil übrigens die Zeit ein Maaß iſt, kein Maaß aber ſich ohne ein meſſendes Subject denken läßt, ſo wird, wenn man dies meſſende und fixirende Subject (die Intelligenz) aufhebt, keine Zeit ſeyn (Ει δε μηδεν αλλο πεφυκεν, η ψυχη, αριθμειν, και ψυχης νους, αδυνατον, ειναι χρονον, ψυχης μη ουσης). Die erſte der Zeiten, oder vielmehr dasjenige, was alle Zeit beſtimt, iſt das Maaß der erſten Bewegung der oberſten Sphäre. Dieſe erſte Bewegung der oberſten Sphäre iſt eine kreisförmige. Daher drehen ſich alle Sinnengegenſtände, ſoferne ſie in der Zeit bewegt werden, in einem beſtändigen Kreislaufe herum *).

Nach Erläuterung der Begriffe von Bewegung, Raum und Zeit, geht Ariſtoteles zur Unterſuchung der Frage fort: ob das Continuum in's Unendliche theilbar ſey, oder nicht? Er erklärt ſich für das Erſtere; denn die Linie als Größe beſteht nicht aus Puncten; die Bewegung nicht aus abſoluten Verändertheiten (mutatis eſſe); und die Zeit nicht aus abſoluten Momenten. Beſtände die Linie aus Puncten, ſo hiengen die Puncte entweder ſtetig, oder durch Berührung zuſammen. Beydes aber iſt nicht der Fall. Stetig iſt dasjenige, deſſen letzte Theile Eins ausmachen, und durch Berührung hängt zuſammen, deſſen letzte Theile ſimultan ſind. Aber der Punct hat überhaupt keine Theile; auch müßten ſie auf einander folgen; dann könten ſie nie ein Continuum bilden, weil zwiſchen zwey Puncten immer die Linie in der Mitte liegt, die wiederum Puncte enthielte. Jedes Continuum iſt alſo in's Unendliche theilbar.

Was

*) *Ariſt.* auſc. phyſ. IV, 14 ſq.

Was aber hier von der unendlichen Theilbarkeit der Linie gilt, gilt auch in Hinſicht auf die Bewegung und die Zeit. Keine Bewegung geſchieht in einem Momente, ſondern ſie geſchieht in der Zeit; denn das Moment ſelbſt, das Ende des Vergangenen und der Anfang des Künftigen, iſt in's Unendliche theilbar. Auch die Ruhe findet nicht in einem Momente ſtatt, ſondern in der Zeit; denn in Ruhe iſt das Bewegliche, ſoferne es nicht bewegt wird; alles Bewegliche, als ſolches, iſt in Beziehung auf die Zeit unendlich theilbar; es iſt in termino a quo und in termino ad quem, wiewohl in beyden unvollkomner Weiſe. Freylich hat das Veränderte, ſofern es verändert iſt, einen Anfang; allein dieſer Anfang entſpricht dem ſogenannten Momente, und iſt immer untheilbar; es giebt kein Verändertſeyn im Anfange, ſondern nur am Ende der Bewegung; man nennt nichts verändert, wenn nicht die Bewegnng vorhergegangen iſt. Zur Bewegung durch einen beſtimten Raum bedarf es gleichwohl nicht einer unendlichen Zeit, auſſer wenn derſelbe Raum der Bewegung immer von neuem gegeben wird, wie bey der Bewegung des Himmels. Denn die unendliche Theilbarkeit komt dem Raume, wie der Zeit, nur ſecundum potentiam zu, nicht actu; ein beſtimter Raum actu kann nur in einer beſtimten Zeit actu durchlaufen werden, und die Bewegung kann ſchneller oder langſamer ſeyn. Dieſes Argument war dem Eleatiker Zeno entgegengeſezt *).

Die Bewegung (κινησις) überhaupt (Veränderung) ſcheidet ſich in drey Unterarten: a) Veränderung des Orts (φωρα, Bewegung im eigentlichen Sinne); b) Veränderung der Größe (Wachsthum und

*) Auſc. phyſ. lib. IV.

und Abnahme, Mehr und Weniger, αυξησις, φθισις); c) Veränderung der Qualität (Verwandlung, αλλοιωσις). Es giebt keinen Anfang der Veränderungen in der Welt. Ariſtoteles folgert dieſes theils aus der Natur der Veränderung an ſich ſelbſt, die immer eine Veränderung vorausſetzt, worin ſie ſelbſt ihren Grund hat; theils aus der Ewigkeit der Zeit, die ohne ewige Veränderungen nicht vorſtellbar iſt. Das Princip des Veränderlichen iſt entweder ewig, oder hat einen Anfang. Hat es einen Anfang, ſo muß eine Veränderung vorhergehn, die den Anfang beſtimte. Will man der Zeit einen Anfang geben, ſo war ſie vorher nicht; dann war eine Zeit, wo keine Zeit war; das widerſpricht ſich. Das Moment ſupponirt auch immer die Zeit; es iſt das Ende des Vorhergehenden und der Anfang des Künftigen; ein erſtes Moment exiſtirt alſo nie. Hingegen jede individuelle Veränderung iſt endlich, und keine iſt unendlich; denn jede iſt in beſtimte Grenzen eingeſchloſſen; z. B. die Verwandlung durch den Gegenſatz der Qualitäten (Weiß und Schwarz); die eigentliche Bewegung (ausgenommen die ſphäriſche, mit der es ſich anders verhält) durch Oben und Unten. Die Unendlichkeit der Veränderungen gehört ihnen alſo nur überhaupt, nicht jeder insbeſondre *).

Zu jeder Bewegung eines Dinges muß ein äußeres oder inneres Princip vorhanden ſeyn; im erſten Falle wird das Ding von einem andern Dinge bewegt; im letztern muß es eine Bewegkraft in ſich haben, wodurch es ganz oder theilweiſe bewegt wird; ſonſt würde ein und daſſelbe Ding zugleich bewegen und bewegt werden, was unmöglich iſt. Wird etwas von dem Orte (äuſſerlich) bewegt, ſo wird es durch ein

*) Ibid. lib. V. VI. VII.

ein anderes Ding bewegt, und das Bewegende, weil es ſelbſt bewegt wird, wiederum durch ein anderes. So muß man auf eine letzte Bewegurſache zurückkommen, die zwar alles Andere bewegt, aber nicht ſelbſt von Etwas Anderem bewegt wird. Ein Progreſſus der Bewegurſachen in's Unendliche kann nicht ſtatt finden, weil es ſonſt eine unendliche Bewegung in einer endlichen Zeit geben würde. Denn obgleich die Bewegungen der einzelnen Körper endlich wären, weil beſtimte Grenzen ſie beſchränken, ſo würde doch der Inbegriff derſelben ſich in eine unendliche Bewegung verlieren; wenn alſo alle Bewegungen zu gleicher Zeit erfolgten (was doch geſchehen müßte bey dem nothwendigen Cauſſalzuſammenhange des Bewegenden und Beweglichen, ſo daß auf die erfolgte Bewegung des Einen alles Andere bewegt wird); und nun Eines als bewegt vorausgeſetzt würde; ſo müßten alle übrige Bewegungen, da die Bewegung jenes Einen in einer beſtimten Zeit geſchähe, eine unendliche Bewegung in endlicher Zeit darſtellen, was ſich widerſpricht. Es exiſtirt demnach Eine erſte bewegende Urſache, die ſelbſt unbeweglich iſt. Die wirkliche Bewegurſache (nicht die finale) iſt immer mit dem Bewegten zugleich vorhanden, wie offenbar erhellt, wenn man die verſchiedenen Arten der Bewegung in dieſer Hinſicht betrachtet. Doch ſind in Anſehung der letztern folgende Unterſchiede zu bemerken. Die Verwandlung bezieht ſich auf die empfindbaren Qualitäten, weil unter dieſen allein eine Contrarietät iſt. Auf die Veränderung der Figur bezieht ſich die Verwandlung nicht. Das Erz zur Statue umgeformt heißt nicht mehr Erz; aber es behält den Namen, es mag kalt oder warm ſeyn. Auch das Entſtehn und Vergehn, als ſolches, nennt

man nicht Verwandlung, obgleich die Verwandlung mit beyden verbunden iſt. Eben ſo wenig giebt es eine Verwandlung bey den Tugenden und Fehlern der Seele, wie des Körpers. Denn die Tugend iſt eine Vollkommenheit, und das Annähern zur Tugend iſt ſo wenig eine Verwandlung, wie das Zurückſinken von derſelben. Auch ſind die Tugenden und Fehler zu den logiſchen Verhältnißbegriffen zu rechnen, bey denen keine Bewegung gilt. Endlich Verwandlung und Bewegung überhaupt laſſen ſich auch nicht von der Erwerbung der Wiſſenſchaft prädiciren; im Gegentheile die Seele wird nur durch Muſſe, Ruhe und Stille der Leidenſchaften klug und weiſe. — Die eigentliche (örtliche) Bewegung iſt entweder einfach oder zuſammengeſetzt. Die einfache ſcheidet ſich in zwey Unterarten: a) Die Bewegung in gerader Richtung; b) die kreisförmige. Sie iſt den einfachen Körpern eigen, und das ſind nach A. diejenigen, die das Princip der Bewegung in ſich haben, als welche eben deßwegen nur eine einfache ſeyn kann. Daß A. die kreisförmige Bewegung für eine einfache erklärte, hat darin ſeinen Grund, weil bey derſelben der bewegte Körper keinen Ort hat, in welchem er für ſich ruhen müßte; daher muß er das Princip und den Zweck der Bewegung in ſich haben. Zuſammengeſetzte Bewegung haben diejenigen Körper, welche aus verbundenen einfachen beſtehen, und wo ſich die Bewegung nach der Natur der größern Kraft richtet. Die ganze Diſtinction beruht auf der Verſchiedenheit des Princips der körperlichen Bewegung, danach dieſes innerhalb oder außerhalb dem Dinge angetroffen wird *).

Schon

*) Ibid. libb. VII. VIII. De coelo I, 2. Cf. *Vater* vindic. theolog. Ariſt. p. 7.

Schon aus den Begriffen der Verſchiedenheit einfacher Körper erhellt, daß es eine kreisförmige Bewegung geben müſſe, und dies wird auch durch die Erfahrung auf's einleuchtendſte beſtätigt. Der Himmel nehmlich bewegt ſich im Kreiſe, und kann ſich ſeiner Natur nach nicht anders bewegen. Es folgt hieraus auch, daß etwas Feſtes und Ruhendes vorhanden ſeyn müſſe, um welches herum die Bewegung geſchieht, und das iſt unſere Erde. Man ſieht hier, wie A. nicht bloß durch die Täuſchung der ſinnlichen Anſchauung, ſondern auch durch Schlüſſe aus angenommenen Begriffen geneigt wurde, ſich für die gemeine Vorſtellungsart vom Umlaufe des Sternhimmels um die Erde, und gegen die Pythagoreiſche, der Copernicaniſchen verwandte, zu erklären *). Zum Irdiſchen gehört alles, was ſich in gerader Richtung nach dem Mittelpuncte hin bewegt. Vermöge des Gegenſatzes muß es aber auch ein Element geben, das dem Irdiſchen entgegenſteht ſeiner Natur nach, und deſſen Bewegung vom Centrum in die Höhe gerichtet iſt. Dies iſt das Feuer. Was ſich durch ſich ſelbſt zum Centrum hinbewegt, iſt ſchlechthin ſchwer; was ſich vom Centrum ab in die Höhe bewegt, iſt ſchlechthin leicht. Dieſen beyden (der Erde und dem Feuer) ſind wiederum zwey andere Elemente entgegengeſetzt, die nicht ſchlechthin leicht oder ſchwer ſind;

*) S. *Montucla* Hiſtoire des Mathematiques T. I. p. 204. *Bailly* hiſt. de l'aſtronomie ancienne liv. IX. §. 11. Die claſſiſchen Stellen des Ariſtoteles ſelbſt ſind in den Büchern de coelo I, 3. II, 3. III, 3 ſq. IV. 6. Eine weitere Entwickelung der Ariſtoteliſchen Meynungen von der Natur der Elemente gehört nicht hierher. Vergl. Ariſt. de gener. et corr. II, 2 ſq. Sprengel's pragmatiſche Geſchichte der Arzneykunde Th. 1. S. 339.

ſind; das Waſſer iſt leichter, als die Erde, und die Luft iſt ſchwerer, als das Feuer, aber leichter, als die übrigen Elemente. Die Materie des Himmels (Aether), deſſen natürliche Bewegung die kreisförmige iſt, da ſie keines jener Elemente ausmacht, auch nicht aus ihnen beſteht, (denn keines derſelben bewegt ſich im Kreiſe), iſt weder ſchwer, noch leicht, und läßt ſich daher nicht weiter charakteriſiren, als daß ſie vortrefflicher und göttlicher iſt.

Den Himmel überhaupt nimt Ariſtoteles in einem weitern und einem engern Sinne. In jenem enthält er mehr Sphären, deren eine über der andern iſt, und wovon diejenige, welche unſere Erde zunächſt umgiebt, die Sonne nebſt den Planeten in ſich begreift. Dieſe bewegt ſich von Abend gegen Morgen, und vollendet ihre Laufbahn in einem Jahre. Der übrige Sternhimmel bewegt ſich täglich im Kreiſe von Morgen gegen Morgen, und dieſe Bewegung des Sternhimmels überhaupt komt auch noch der Sonne und den Planeten auſſer jener ihnen eigenthümlichen zu. Im engern Sinne bezeichnet der Himmel die äuſſerſte Sphäre, die vollkomner, als alle übrigen, iſt, und von welcher alle Bewegung ausgeht. Der Himmel überhaupt iſt alſo nicht unendlich, eben weil er eine Sphäre iſt, und die Unendlichkeit ſich nicht mit dem Begriffe eines Cirkels verträgt, da die Entfernung keines Theiles der Peripherie vom Centrum unendlich ſeyn kann. Jenſeit des Himmels iſt nichts. Geſetzt auch daß die einfachen Körper durch innere oder äuſſere Kraft über die letzte Sphäre hinausgeriſſen würden, ſo würde ihnen doch die natürliche Bewegung im Kreiſe eigen bleiben, und vermöge derſelben würden ſie in der Himmelsſphäre erhalten. Die Elemente

aber,

aber, welche ſich in gerader Richtung bewegen, ſind an ihren eigenen Ort gefeſſelt, die Erde in der Mitte, das Feuer in der Höhe, Waſſer und Luft zwiſchen beyden. Die Schwere oder Leichtigkeit dieſer kann nicht unendlich ſeyn, ſondern, wie das Schwere an dem Centrum eine Grenze hat, muß auch das Feuer eine Grenze der Höhe haben, zu welcher es hinaufſteigen mag. Der Himmel alſo umſchließt das ganze Univerſum; jenſeit deſſelben iſt das abſolute Nichts, von dem man weder einen Ort, noch ein Leeres, noch eine Zeit, prädiciren kann, weil dieſe Prädicate nur von der Körperwelt gelten mögen. Daher exiſtirt auch nur Eine Welt; denn der Himmel befaßt alle Materie. Auch iſt der Himmel unveränderlich und ewig. Bey einander entgegengeſetzten Dingen kann es ſich ereignen, daß das eine bald vorhanden iſt, bald nicht; und hierin liegt der Grund der Veränderlichkeit der Elemente. Der kreisförmigen Bewegung iſt nichts entgegengeſetzt; es iſt nichts da, worein ſie übergehn könte; denn deſſen Natur in Bewegung im Kreiſe beſteht, das durchläuft immer dieſelben Puncte, es mag getrieben werden, wohin es will; und die Himmelsmaterie iſt auch durchaus keiner Veränderung empfänglich, da ihr die Eigenſchaften der übrigen Elemente abgehn, ſie weder ſchwer, noch leicht iſt u. ſ. w. Dieſes beſtätigt ebenfalls die Erfahrung, die kein Beyſpiel zeigt, daß jemals ein Stilleſtand oder eine Veränderung in der Bewegung des Himmels ſtatt fand.

Es iſt ſchon oben bemerkt worden, daß Ariſtoteles den Raum, als der Körperwelt anhaftend, ſo wie die Körperwelt ſelbſt, endlich dachte; hingegen die Zeit, als das Maaß der Bewegung, für unendlich hielt; das letztere deßwegen, weil

er die Ewigkeit der Bewegung behauptete. Die Weltweiſen vor ihm waren hierüber verſchiedener Meynung geweſen. Diejenigen, die eine Unendlichkeit von Welten ſtatuirten, deren einige entſtänden, andere untergiengen, in beſtändiger Succeſſion, ſo wie diejenigen, welche eine und dieſelbe ewige Welt glaubten, lehrten auch die Ewigkeit der Bewegung. Hingegen Anaxagoras träumte ſich ein urſprünglich rohes Chaos, das eine unendliche Zeit hindurch in Ruhe war, bis es der göttlichen Intelligenz gefiel, daſſelbe zu ſondern und zur Welt zu ordnen; er ließ alſo die Welt einen Anfang nehmen. Empedokles meynte, daß die Welt abwechſelnd erzeugt und zerſtört werde; in den Intervallen zwiſchen der zerſtörenden Feindſchaft und der zuſammenſetzenden Freundſchaft ſey alles in Ruhe. Ariſtoteles ſtellte nun für die Ewigkeit der Bewegung folgende ſie begründende Raiſonnements auf. Erſtlich: Die Bewegung iſt ewig, wenn ſie keinen Anfang gehabt hat, und kein Ende nehmen wird. Es iſt aber die Bewegung eine Thätigkeit des Beweglichen, ſoferne dieſes beweglich iſt; wenn alſo die Bewegung einmal entſtanden iſt, ſo müſſen doch die beweglichen Dinge vorher da geweſen ſeyn, da das Bewegliche immer der Bewegung vorher geht. Sind die beweglichen Dinge vorher da geweſen, ſo wurden ſie entweder erzeugt, oder ſie waren ewig. Iſt jenes, ſo ging die Bewegung, durch welche ſie erzeugt wurden, wiederum vor ihnen her; mithin war die vorher genannte Bewegung, welche die erſte entſtandene ſeyn ſollte, noch nicht die erſte. Iſt dieſes, daß die beweglichen Dinge ewig waren, ſo muß auch die Bewegung ewig ſeyn; denn es iſt nicht zu vermuthen, daß bewegliche Dinge eine unendliche Zeit ohne

Bewe-

Bewegung geweſen ſeyn ſollten. Wären auch die Bewegurſache und das Bewegliche in Ruhe geweſen, ſo iſt doch auch für dieſe Ruhe eine Urſache erforderlich; denn die Ruhe iſt Privation der Bewegung, und ſupponirt alſo ſelbſt wieder die Bewegung. Da man alſo die erſte Bewegung nicht ausfindig machen kann, ſo muß ſie ewig ſeyn. Zweytens: Auch die Zeit iſt ewig, worin alle Philoſophen einſtimmig ſind; jedes Moment iſt in der Zeit, iſt nicht der Anfang derſelben; nun iſt aber die Zeit das Maaß der Bewegung, und ohne dieſe würde keine Zeit exiſtiren; alſo muß auch die Bewegung ewig ſeyn. Drittens: So wie Bewegung und Zeit nie angefangen haben, können ſie auch nie aufhören; die Zeit nicht, weil das Moment nach jeder Zeit, und die Zeit nach jedem Momente iſt; die Bewegung nicht, weil es doch nach der letzten eine Bewegung geben würde, indem, wenn die Bewegung aufhörte, das Bewegliche mit zerſtört werden müßte, oder übrig bliebe; würde es mit zerſtört, da kein Ding in das Nichts übergehn kann, ſo müßte es in ein anderes Etwas übergehn, was nicht ohne Bewegung geſchehen könte; bliebe es übrig, ſo würde das Bewegliche in ewiger Ruhe ſeyn, was ſeiner Natur zuwider iſt. Anaxagoras und Empedokles, wie A. erinnert, konten ihre Sätze nicht begründen. Doch war das Raiſonnement des Letztern noch vernünftiger, ſofern er ein wechſelſeitiges Verhältniß der Bewegung und Ruhe anerkannte; anſtatt daß der Erſtere den Naturlauf aufhob, und auf eine unendliche Ruhe eine unendliche Bewegung folgen ließ. Denn es findet gar kein Verhältniß der unendlichen Ruhe zur unendlichen Bewegung ſtatt; auch iſt die Bewegung der Natur immer durch Geſetze beſtimt, der

 leich=

leichten Körper in die Höhe, der ſchweren niederwärts; von dieſen giebt Anaxagoras gar keinen Grund an, und eben ſo wenig davon, warum die göttliche Intelligenz gerade zu dieſer, und nicht vielmehr zu einer andern Zeit das Chaos ſonderte. Ariſtoteles berührt und widerlegt auſſerdem noch einige andere Gründe, die von Phyſikern der Ewigkeit der Bewegung entgegengeſetzt waren *).

Ariſtoteles fühlte inzwiſchen, daß mit der angenommenen Ewigkeit der Bewegung noch nicht alle Schwierigkeiten gehoben waren, die hier der forſchenden Vernunft begegnen. Es entſteht die Frage: Wie verhalten ſich die Dinge ſelbſt in Anſehung der Bewegung und Ruhe unter einander? — Entweder werden alle unaufhörlich bewegt; oder alle ruhen immer; oder es werden einige bewegt und einige ruhen. Daß alles in unaufhörlicher Bewegung (ein beſtändiges Fließen und Hinſchwinden) ſey, wie Heraklit und Kratylus meynten, dem widerſpricht die Erfahrung. Berge und Felſen ruhen auch; der Stein beharrt in demſelben Zuſtande der Härte eine gewiſſe Zeit hindurch; die Elemente ruhen in ihren Orten. Auf der andern Seite zeigt aber auch das Phänomen der Bewegung, daß nicht alles in ſteter Ruhe ſey. Demnach bleibt zu unterſuchen übrig: ob Alles zuweilen bewegt werde, und ruhe, oder nur einige Dinge; oder ob einige Dinge immer ruhen, andere immer bewegt werden? — Die Dinge bewegen und werden bewegt entweder durch ſich ſelbſt (per ſe), oder von auſſen (per accidens). Was durch ſich ſelbſt bewegt wird, wird entweder von ſich ſelbſt bewegt, wie die Thiere; oder von Etwas Anderem, wie lebloſe Dinge. Liegt das Prin-

*) *Ariſt.* Auſc. phyſ. lib. VIII.

Princip der Bewegung in den Dingen ſelbſt, ſo iſt dieſe natürlich, wie der ſchweren Körper niederwärts; liegt es nicht in ihnen, ſo iſt ſie widernatürlich, wie des Feuers niederwärts. Alles alſo, was bewegt wird, wird durch Etwas Anderes bewegt, ſelbſt bey den Thieren, wo man das Bewegende und Bewegte (Seele und Körper) unterſcheiden kann. Die natürliche Bewegung der lebloſen Dinge weicht von der belebten darin ab, daß dieſe willkührlich iſt, und unmittelbar von den Dingen ſelbſt ausgeht; jene in der Möglichkeit beſtimter eigenthümlicher Thätigkeiten des lebloſen Dinges beſteht, um den natürlichen Ort zu erreichen. Dieſe Möglichkeit aber iſt zwiefach. Sie bezieht ſich entweder auf den Uebergang des Möglichen zum Wirklichen (potentia ad actum primum), oder auf die Thätigkeit des Wirklichen ſelbſt (potentia ad actum ſecundum). Die leztere findet allemal ſtatt, wenn ſie durch nichts gehindert wird; die erſtere nicht. So enthält das kalte Holz die Möglichkeit, Feuer zu werden (potentia actus primi, potentia remota); es enthält aber auch die Wirklichkeit des Brennens, nachdem es Feuer geworden iſt (potentia actus ſecundi, potentia proxima). Als Feuer wird das Holz immer verbrennen, falls es nicht gehindert wird: daß es Feuer werde, iſt nicht nothwendig. Derſelbe Fall iſt bey dem Schweren und Leichten. Das Schwere, z. B. Waſſer, enthält die Möglichkeit des Leichten, etwa Luft zu werden (actus primus); ſobald es Luft geworden, enthält es die Wirklichkeit der Bewegung in die Höhe. Dieſe Wirklichkeit (den actum ſecundum) bringt nur die erzeugende Urſache hervor, die zuerſt (actu primo) den Körper ſchwer oder leicht machte. Folglich hängt der actus ſecun-

dus immer von dem actus primus ab, und dieſer wird durch die erzeugende Urſache hervorgebracht. Alles alſo, was bewegt wird, ſey es nun von ſich ſelbſt (willkührlich), oder von der Natur (natürlich), oder von äußerer Gewalt (widernatürlich), wird durch Etwas Anderes bewegt. — Das Bewegende wird entweder von einem andern bewegt, oder bewegt und iſt für ſich ſelbſt unbeweglich. Es muß aber in den bewegenden Dingen nothwendig ein Erſtes Unbewegliches geben, weil man ſonſt genöthigt iſt, einen Progreſſus in's Unendliche anzunehmen, wodurch alle Bewegung unerklärlich wird. Schon bey den Thieren muß man ein Erſtes Unbewegliches ſtatuiren, das der Quell aller ihrer Thätigkeiten iſt. — Bey dem Unbeweglichen, als dem Principe der Thätigkeit der Thiere, kann man gleichwohl die Unterſuchung nicht abſchneiden, indem dadurch der erſte Urheber aller Bewegung noch nicht beſtimt iſt. Die Thiere bewegen zufällig; ſie werden durch die beweglichen Gegenſtände, welche auf ſie wirken, afficirt; ſie bringen auch die Bewegung, welche ſie veranlaſſen, nicht ganz durch ſich ſelbſt zu Stande, und können noch weniger eine ſtetige Bewegung erzeugen, da ſie zur Erholung der Ruhe bedürfen, und entſtehn und wieder vergehn. Demungeachtet iſt eine ſtetige und ewige Bewegung in der Welt vorhanden. Die Urſache derſelben kann in der Sinnenwelt ſelbſt nicht gefunden werden. Es muß alſo eine erſte unbewegliche Urſache der Bewegung exiſtiren, die von nichts anderm abhängt, ewig und unzerſtörbar iſt, von Ewigkeit thätig, und da durch Bewegung Alles, was iſt, ſein Daſeyn hat, die ewige Urſache der ewigen Welt iſt, und dieſe

durch

durch die ſtete Bewegung des Himmels im Gange erhält. Die kreisförmige Bewegung des Himmels iſt nehmlich die einzige, die von Ewigkeit zu Ewigkeit ſtetig ſeyn kann, da alle andere Arten der Bewegung in beſtimte Grenzen eingeſchloſſen ſind. So wurde vom Ariſtoteles das obige Problem folgendermaßen entſchieden: Erſtlich: Einige Dinge werden immer bewegt; dahin gehört der Himmel (der Inbegriff der äuſſerſten Sphären), als welcher zunächſt durch die oberſte Urſache, die ſich immer gleich iſt, und immer eine und dieſelbe einfache Bewegung hervorbringt, in Thätigkeit erhalten wird. Zweytens: Die oberſte Urſache der Bewegung ſelbſt iſt ewig unbeweglich. Drittens: Einige Dinge werden bewegt, andere ruhen. Dieſe machen die ſublunariſche Welt aus, und ſie werden von der oberſten Urſache ſo regiert, daß ſie bald Ruhe, bald Thätigkeit empfangen *).

Es könte ſcheinen, als ob vermöge der ſphäriſchen Bewegung, welche die Grundbewegung des Univerſum's iſt, nur dieſe Eine Art der Bewegung überhaupt, und mithin nur Eine Gattung von Körpern (der Himmel allein), vorhanden ſey. Allein eben weil der Himmel ſich in einem Kreiſe herumdreht, muß der Mittelpunct, um welchen er ſich dreht (die Erde), ruhen; und aus dem Daſeyn der Erde folgt, wie oben gezeigt iſt, dem Principe des Gegenſatzes gemäß, das Daſeyn des Feuers, der Luft und des Waſſers. Dieſe Elemente aber gehen in einander über, drücken Entſtehn und Vergehn aus, und daher müſſen auch andere Arten der Bewegung auſſer der ſphäriſchen ſich ereignen. Die oberſte bewe-

*) *Ariſt.* Auſc. phyſ. lib. VIII.

bewegende Urſache wirkt hier mittelbar. Sie theilt dem nächſten Medium, der Luft, eine Bewegkraft mit; dieſe wirkt wiederum auf die nächſten Theile eine Zeitlang fort, wiewohl nach und nach ſchwächer, bis ſie ſich zuletzt ganz verliert, und die bewegten Dinge in Ruhe kommen. Dieſe Bewegung iſt alſo nicht ſtetig, und betrifft bloß die ſublunariſche Welt, die bald ſich bewegen, bald ruhen kann. Sie iſt auch wegen der Verſchiedenheit der Medien, die ſucceſſiv bewegt werden, nicht regelmäßig und einförmig; im Anfange fortreißend und geſchwind, zuletzt immer langſamer und kraftloſer, da hingegen der Himmel ſich beſtändig auf gleiche Weiſe fortbewegt. Uebrigens iſt der Himmel durch ſeine Bewegungsart, und ſofern er alles Vorhandne umſchließt, das ganze Univerſum eine runde Kugel. Dies ſuchte A. noch durch mehr Gründe darzuthun. Nicht nur iſt der Cirkel die vorzüglichſte Figur, weil er lediglich durch Eine Linie eingeſchloſſen wird, die keines Zuſatzes fähig iſt, alſo eine einfachere und vollkomnere Form hat; anſtatt daß alle geradlinichten Figuren durch mehr Linien eingeſchloſſen werden, und jede gerade Linie einen Zuſatz geſtattet; ſondern es iſt auch auſſer dem Himmel kein Raum, welcher gleichwohl ſeyn müßte, wenn der Himmel nicht rund wäre, indem ein eckigter Körper beym Herumdrehen nicht gleichen Raum einnimt. Dazu komt, daß die obern Elemente die Kugelfigur des Univerſums in der Erfahrung beſtätigen. Das Waſſer fließt in einen niedern Orte ſo lange, bis es mit dem zunächſt liegenden gleiche Höhe hat. Den Himmel ſelbſt ſtellte ſich Ariſtoteles als eine körperliche Sphäre vor, an welcher die Geſtirne befeſtigt ſind. Dieſe Geſtirne beſtehn ebenfalls aus der Materie des Himmels, nicht aus

aus Feuer. Dieſes und die Hitze der Luft wird durch die heftige Bewegung bewirkt.

Von der oberſten Urſache der Bewegung gab A. in der Phyſik noch folgende Prädicate an. Die Bewegung, welche der Grund aller übrigen iſt, oder durch welche alle übrigen beſtimt werden, iſt die Bewegung des Himmels. Dieſe iſt nur eine einzige, weil ſonſt die Bewegung des Univerſum's keine ewige ſtete Bewegung ſeyn würde. Sie iſt ferner eine ſphäriſche, weil nur in der Kreisbewegung nichts Oberes und Unteres, nichts Vorderes und Hinteres, nichts dem andern Entgegengeſetztes iſt. Sie iſt ewig und unendlich der Zeit nach. Von der Grundbewegung des Himmels iſt der Urheber derſelben verſchieden. Dieſer kann nur unkörperlich vorgeſtellt werden. Er iſt, als bewegend und doch ſelbſt unbeweglich, untheilbar und ohne alle Größe. Sein Weſen beſteht in reiner Wirkſamkeit, indem er ſelbſt durch nichts afficirt werden kann. Es komt ihm aber unendliche Macht zu; denn er iſt Urquell aller Kräfte im Univerſum und ihrer Thätigkeit überhaupt. Auch deßwegen kann er keine Größe haben; denn eine unendliche Macht kann nicht einem Dinge von beſtimter Größe eigen ſeyn; von unendlicher Größe aber iſt nichts. Die äuſſerſte Sphäre des Himmels iſt ihm am nächſten. Dieſe hat daher auch die ſchnellſte Bewegung, und aus dem Grunde kann man ſagen, daß hier das Göttliche im Univerſum ſeinen Sitz habe. So iſt der Ausdruck des Sextus *) zu verſtehen: Die Gottheit des Ariſtoteles ſey το πεϱας τȢ ουϱανȢ.

Bisher

*) Hypotyp. Pyrrhon. III, 24. S. 218. Adv. Mathem. X. S. 33.

Bisher iſt der Weg verzeichnet worden, welchen A. zur Beſtimmung der Naturprincipien, und der oberſten Urſache ihrer Wirkſamkeit, genommen hatte. Bey jenen Priucipien aber blieb immer noch das Problem übrig, was das Ding an ſich ſey, welches zuletzt in ihnen zum Grunde liege, und wie dieſes mit der oberſten Urſache zuſammenhange. Auch hatte A. der letztern alle körperlichen Eigenſchaften abgeſprochen, und ſie doch für die Urſache der Bewegung erklärt. Das Weſen derſelben bedurfte alſo auch noch einer tiefer eindringenden Forſchung. Ohnehin exiſtiren Intelligenzen in der Welt, die als Intelligenzen ein unbewegliches Princip der Bewegung enthalten, wiewohl es evident iſt, daß ſie nicht abſolut durch ſich ſelbſt vorhanden ſind. Demnach erhebt ſich auch hier die Frage: in welcher Verbindung die endlichen Intelligenzen mit der oberſten Urſache gedacht werden müſſen? A. fühlte alſo das Bedürfniß, zur vollſtändigen Erklärung der Natur über die Natur hinauszugehn, das Bedürfniß einer transſcendenten Speculation. Indeſſen betrachtete er dieſelbe mehr als ein Wageſtück, als wie eine wirkliche Wiſſenſchaft. Er nannte ſie die erſte, die höchſte Philoſophie, die Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaften, gleichſam die Seele aller Erkentniß (νσν). Wir nennen ſie Ontologie und rationale Theologie (Metaphyſik).

Ein Ding überhaupt (ον, ens) iſt dem Ariſtoteles alles, was als vorhanden vorgeſtellt wird und werden kann. Es läßt ſich theils nach ſeinen weſentlichen Attributen betrachten, ſofern es durch die Kategorieen beſtimt wird; theils nach zufälligen Merkmalen; in der letztern Hinſicht aber iſt es nicht Ding an ſich (ens per ſe), ſondern

zufäl-

zufälliges Ding (ens per accidens, κατα συμβεβηκος). Von den zufälligen Dingen giebt es keine Wiſſenſchaft. Die weſentlichen Attribute des Dinges ſind Subſtanz, Qualität, Quantität, Wirken, Leiden, Ort, Zeit, Verhältniß. Dieſe ſetzen inzwiſchen immer noch ein Subject voraus, welchem ſie als Attribute zukommen, und welches das Ding im ſtrengſten Sinne, die erſte und eigentliche Subſtanz ausmacht. Dieſe iſt allein für ſich; die übrigen Attribute werden nur auf ſie bezogen, ſind nur durch ſie da, und können nicht von ihr (dem Subjecte) geſondert werden; daher auch jene vor dieſer in der Erkentniß immer vorhergeht. Ariſtoteles nennt das Ding an ſich in dieſer Bedeutung το Τι, το Τι ην ειναι, was die Scholaſtiker in der Folge durch Quidditát (Weſenheit) bezeichneten. Was iſt aber wiederum dieſe Quidditát? Iſt ſie die Materie, oder die Form der Erſcheinung, oder die Verbindung beyder zur Subſtanz? Daß die Platoniſche Idee des Dinges, oder eine Zahl, die Weſenheit conſtituire, waren Meynungen, die Ariſtoteles aus mehrern Gründen verwarf, obgleich nicht alle dieſe Gründe ſtringent waren, und zum Theile auf einem Misverſtändniſſe jener beruhten. Er entſchied vielmehr die obige Frage ſo: Die Materie iſt unſtreitig Ding; denn alle Erſcheinungen enthalten Materie, und alle Veränderungen erfodern ein Subſtrat, an dem ſie vorgehn; aber ſie iſt kein wirkliches Ding, ſondern nur die Möglichkeit Ding zu werden (ens potentia). Wiederum die Form iſt unſtreitig Ding; ſie iſt die Wirklichkeit der Materie (ens actu); aber als Ding iſt ſie nicht wirklich von der Materie trennbar, ſondern nur logiſch. Ein jedes Ding, als ſolches, begreift demnach zugleich

Mate-

Materie und Form; jene als Geſchlecht, dieſe als Differenz, jene als potentielles, dieſe als actuelles Ding. Es fließt inzwiſchen hieraus nicht, daß die Subſtanz aus zwey Dingen (Materie und Form) zuſammengeſetzt ſey; eben weil Materie nur ein Mögliches iſt, und ohne die Form nie wirklich werden kann, und umgekehrt die Form ohne die Materie nichts iſt, (denn das Wirkliche muß möglich ſeyn), komt aus der Verbindung von Materie und Form doch nur Eine Subſtanz heraus *). Offenbar erklärte hier A. das Ding an ſich nicht, ſondern er ſetzte es voraus Daß er es in der Verbindung von Materie und Form zu finden glaubte, war eine logiſche Täuſchung.

Da inzwiſchen A. dargethan zu haben glaubte, daß die Subſtanz (das wirkliche abſolute erkennbare Ding) aus der Verknüpfung von Materie und Form beſtehe; ſo bedurfte er von neuem eines Princips, wodurch dieſe beyde verknüpft werden. Dieſes Princip iſt überhaupt Vermögen (δυναμις, poteſtas). Es iſt entweder ein Vermögen zu leiden, oder ein Vermögen zu wirken; im erſten Falle Princip der Veränderung in einem Andern, oder wenn die Veränderung in demſelben Subiecte iſt, ſoferne dieſes als ein Anderes vorgeſtellt wird; im andern Falle Princip der Veränderung von einem andern. Das thätige Vermögen zu heilen kann zwar in dem Geheilten ſeyn; aber ſoferne er geheilt wird (leidet), iſt es nicht in ihm. Das leidende Vermögen ſetzt immer ein thätiges voraus; dieſes iſt alſo das erſte Vermögen; wiewohl jenes ebenfalls ein eigenes Princip erfodert, ohne welches dieſes ſich nicht äußern könte; jenes alſo nicht

*) *Ariſt.* Metaph. libb. IV, VII, 1 ſq. V, 8. VIII, 1 ſq.

nicht der Grund von dieſem iſt. Das Vermögen, als ſolches, geht immer vor der Wirkung her. Es kann demnach vorhanden ſeyn, ohne ſich zu erweiſen; da hingegen nichts wirklich werden kann ohne Vermögen. Die Materie hat das Vermögen zu leiden (poteſtas paſſiua); die Form das Vermögen zu wirken (poteſtas actiua). Aeuſſert ſich die Form in Wirkſamkeit, ſo iſt ſie ενεργεια (actus); leidet die Materie durch Einwirkung der Form wirklich, ſo iſt ſie κατ᾽ ενεργειαν. In dieſem Sinne ſagt Ariſtoteles: Die Form iſt mehr Subſtanz als die Materie, ob ſie gleich nicht allein Subſtanz iſt; denn jene iſt es eigentlich vornehmlich, die das objectiv Mögliche in actum, in die Wirklichkeit des Leidens ſowohl als der Thätigkeit verſetzt. Damit das Vermögen der Form in Wirkſamkeit übergehe, iſt das ſelbſtſtändige Princip der Bewegung, die Entelechie, nöthig. Alle lebloſe, lebende und vernünftige Weſen haben Vermögen zu leiden und zu wirken; aber in den lebloſen iſt keine Entelechie; ihr Vermögen muß alſo durch eine äußere Entelechie zur Wirkſamkeit beſtimt werden. In den lebenden und vernünftigen Weſen findet eine Entelechie ſtatt; nur mit dem Unterſchiede, daß ſie in den vernunftloſen bloß auf Eine beſtimte Art der Thätigkeit gerichtet iſt, in den vernünftigen aber freye Wirkſamkeit (auch das Entgegengeſetzte von dem, was gethan wird, thun zu können) hat. Noch macht Ariſtoteles einen dreyfachen Unterſchied zwiſchen natürlichen, mechaniſchen und wiſſenſchaftlichen Vermögen. Zu den erſtern gehört z. B. das Vermögen der Sinnlichkeit; zu den zweyten z. B. das Vermögen, die Flöte zu blaſen; zu den dritten das Vermögen zu jeder Kunſt und Wiſſen-

 ſchaft

ſchaft als Sachen der Erkentniß. Die beyden letztern Gattungen der Vermögen ſupponiren immer ſchon gewiſſe vorhergegangene Handlungen, Uebung und Studien; die erſte Gattung ſupponirt ſie nicht. Ferner die natürlichen vernunftloſen Vermögen zeigen ſich nothwendig wirkſam, wenn das leidende und thätige Princip in gehörigem Verhältniſſe ſind, und kein Hinderniß obwaltet. Die Vermögen vernünftiger Weſen, als ſolche, zeigen ſich nicht nothwendig wirkſam wegen der damit verbundenen Freyheit. Eine beſondre Art des Vermögens eines Subjects heißt ἕξις, habitus. Hierunter wird aber auch wohl der Inbegriff aller Vermögen des Subjects verſtanden *).

Eine Reihe von einander abhängiger Erſcheinungen bedarf einer erſten Urſache, durch welche die Mittelglieder ſelbſt erſt Urſachen werden. In dieſer Reihe aber läßt das Vor und Nach mehr verſchiedene Beſtimmungen zu. Iſt ein erſter Punct da, oder wird er geſetzt, von dem die Reihe anhebt, ſo heißt dasjenige vor dem Andern, was dieſem Puncte der Zeit, dem Orte, der Bewegung nach, näher iſt; ſo wie nach dem Andern, was von ihm entfernter iſt. Ferner: Vor dem Andern iſt dasjenige, was in der Erkentniß vorhergeht. So iſt für den Verſtand das Allgemeine vor dem Beſondern, das Accidens eher als das Subject mit dem Accidens. Hingegen für die objective Exiſtenz geht das Beſondere vor dem Allgemeinen her. Endlich: Vor dem Andern iſt dasjenige, was der Natur nach eher iſt. So iſt die Subſtanz eher als das Accidens; in Anſehung des möglichen Seyns geht der Theil vor dem Ganzen her; in Anſehung des wirklichen Seyns das Ganze vor den Theilen. Hieraus fließt nun,

*) *Ariſt.* Metaph. IX, 1. Cf. lib. V.

nun, daß in Beziehung auf die Erkentniß des Verſtandes allemal das Wirkliche vor dem Möglichen hergehen müſſe; oder daß überhaupt nichts möglich ſeyn könne, wenn nie etwas Wirkliches war. Jedes Mögliche iſt entweder in dem Wirklichen als Folge gegeben, oder als Beſtimmung in ihm enthalten. Ein ewiges und eben daher nothwendiges Ding iſt nie ein bloß mögliches; denn es iſt keinem Ende ſeines Daſeyns, keiner Zerſtörung unterworfen; es iſt wirklich vorhanden. Dieſe ewigen und nothwendigen Dinge ſind alſo auch die Erſten; denn ohne ſie würde gar nichts, auch nichts Mögliches ſeyn. Das Mögliche gilt nur von Objecten, die entſtehn und vergehn können *).

Iſt das Subject an ſich gut, ſo iſt die Wirklichkeit und Wirkſamkeit desſelben beſſer, als das bloße Vermögen. Denn in dem letztern iſt auch die Möglichkeit des Gegentheils enthalten, z. B. in dem Vermögen der Geſundheit die Möglichkeit krank zu werden; anſtatt daß die wirkliche Geſundheit ſich nicht zugleich mit dem Gegentheile verträgt. Iſt das Subject aber an ſich böſe, dann iſt die Wirklichkeit und Wirkſamkeit desſelben ſchlimmer, als das bloße Vermögen. Wiederum weil in dem letzten die Möglichkeit des Gegentheils (gut zu werden) enthalten iſt, anſtatt daß die erſtere in der That böſe iſt, und nicht zugleich gut ſeyn kann. Alles Uebel hat folglich darin ſeinen Grund, daß es überhaupt Vermögen giebt, bey denen ein Gegenſatz ſtatt findet, wo nothwendig das Eine Gut das Andere Böſe ſeyn muß. Bey Weſen, in Anſehung deren ein ſolcher Gegenſatz iſt, die bloße reine Wirk-

*) Metaph. IX, 8. V. 11 ſq.

Wirklichkeit und Wirkſamkeit ausdrücken, kann kein Uebel angetroffen werden. Folglich nicht bey den ewigen nothwendigen Weſen, von denen kein Mangel, keine Unvollkommenheit, kein Böſes, gelten mag, weil ſie nicht als Vermögen (potentia), ſondern nur actu exiſtiren (Theorie des Urſprungs vom metaphyſiſchen Uebel).

Ein Ding wird Eins genannt entweder ſeinem Weſen nach (vnum per ſe), oder ſeinen zufälligen Merkmalen nach (vnum per accidens). An ſich heißt Eins, was in ſich ſelbſt zuſammenhängt, unter einem Geſchlechtsbegriffe, Einer Definition ſteht; im ſtrengſten Sinne aber das Untheilbare. Ariſtoteles iſt hier in der Entwickelung des Begriffes der Einheit durch den Sprachgebrauch verführt worden. Er verwechſelte die abſolute Einheit mit der Einerleyheit und Einfachheit. Indeſſen iſt doch aus andern Stellen, und auch aus ſeiner Theorie des Erkenntnißvermögens klar, daß er jene als das Princip aller Syntheſis nahm. Auch hat er im weitern Verfolge dieſer Unterſuchungen die Begriffe Identität, Aehnlichkeit, Gleichheit, Contrarietät, umſtändlicher erörtert und ſchärfer von einander geſondert. Es ſcheint ſogar, daß er in dem angeblichen fünften Buche der Metaphyſik nur die mit jenen Wörtern nach ihren verſchiedenen Bedeutungen bezeichneten Begriffe hat ſammeln, fixiren und vergleichen wollen, wenn anders die Vermuthung nicht ganz ungegründet iſt, jenes fünfte Buch ſey das Werk des A. *περι των πολλαχως λεγομενων*, worauf ſich A. ſelbſt beruft, und deſſen auch Diogenes Laertius erwähnt.

Ariſtoteles unterſchied drey Gattungen von Subſtanzen: a) die empfindbaren und veränderlichen (die ſublunariſche Körperwelt); b) die empfindbaren und

und unveränderlichen (die himliſchen Sphären); c) die unempfindbaren und unveränderlichen (die reinen Entelechieen, Intelligenzen). Es iſt noch übrig, die Natur der letztern, ihr Verhältniß zur oberſten Urſache, und die Natur der oberſten Urſache ſelbſt, ſoferne ſie auch durch dieſes Verhältniß beſtimt wird, genauer anzugeben. Die reine Entelechie iſt das ſelbſtſtändige Princip der Bewegung; ſie exiſtirt ſchon in den Thieren, aber nur als an das Geſetz eines einförmigen Mechanismus gebundene Kraft; nur in dem Menſchen iſt ſie frey, und da iſt ſie mit der Vernunft identiſch. Ihr Weſen beſteht nicht in Wirkſamkeit; ſie iſt nicht als Vermögen, ſondern actu vorhanden; ſie wird nicht afficirt, und leidet nichts, ſondern wirkt nur; ſie iſt daher auch nicht der Zerſtörung unterworfen, ſondern iſt unvergänglich und ewig. Da ihr Daſeyn in den Thieren und Menſchen bloß ein Verhältniß derſelben in der Erſcheinung ausdrückt, ſo muß ſie vorher exiſtirt haben, als abſolute Vernunftkraft; und ſoferne es eine oberſte Urſache aller Bewegung giebt, muß ſie ebenfalls als Princip der Thätigkeit in dieſer ihren Grund haben. Jene oberſte Grundkraft, die alſo auch der Grund und Urquell der reinen Entelechieen iſt, muß mit den letzten einerley Weſen haben; denn als Körper kann ſie nicht vorgeſtellt werden, weil ſie ſonſt nicht die oberſte Urſache der Bewegung ſeyn würde, und nicht der Grund der reinen Entelechieen, der erſten und edelſten Subſtanzen in der Welt, ſeyn könte. Die oberſte Urſache iſt alſo ewig und unveränderlich: ſie iſt bloß in Wirkſamkeit (actus purus, nicht als Vermögen); ſie iſt frey von aller Materie und allen Unvollkommenheiten derſelben. Sie iſt ferner reines Vernunftweſen, unvergleichbar mit

der menſchlichen Vernunft, die mit dem Körper verbunden iſt; ihre Wirkſamkeit iſt Denken, und ihr Denken iſt Wirken; ſie iſt die vollkommenſte Intelligenz, die das Beſte denkt und wirkt; daher iſt ſie auch das seligſte Weſen; ſie exiſtirt im eigentlichſten Sinne; ſie iſt die Subſtanz aller Subſtanzen. Dieſes Weſen iſt Gott. Da ſie ewig wirkſam war, iſt auch die Welt, das Werk ihrer Bewegung (nicht ihrer Schöpfung der Materie nach) ewig. Die Materie iſt die ewige Möglichkeit der Dinge; die Gottheit iſt die ewige Urſache der Wirklichkeit derſelben *).

Wie A. die Gottheit als die oberſte Urſache der Bewegung der Natur (cauſa prima efficiens) betrachtete, ſo ſtellte er ſie auch als die oberſte Endurſache (cauſa prima finalis) alles Vorhandenen dar. In der Phyſik erörterte er bloß die Natur als einen Mechanismus der Körperwelt unter Geſetzen, ohne ſie überhaupt auf ihren erſten Urheber zurückzuführen. Nun iſt aber auch in jedem einzelnen Naturdinge ein Princip der Zweckmäßigkeit unverkennbar, und ſo bildet ſich neben der Idee vom Mechanismus der Natur (φυσις) auch die Idee eines Weſens, das die Geſetze dieſes Mechanismus dachte und anwandte (νȣς). Dieſes Weſen iſt wiederum die Gottheit. Daher der Satz des Ariſtoteles: Gott und die Natur haben nichts hervorgebracht, das ſchlechthin überflüſſig wäre. Beyde, Gott und Natur, machen hier aber ein und daſſelbe Weſen aus. Gott

*) Die claſſiſchen Stellen über den wahren Ariſtoteliſchen Begriff von der Gottheit ſind folgende: De coelo II. 12. Ethic. ad Nicom. X, 8 Ethic. ad Eudem. VII, 12. Magn. Mor. II, 15. Cf. *Vater* Vindic. theol. Ariſtotelis p. 40.

Gott iſt Urheber der Bewegung und Ruhe in der Körperwelt (Natur); Gott iſt Urheber der zweckmäßigen Bewegung (Urvernunft). Gott enthält alſo den Zweck des Weltalls. "Dem, welcher das Beſte iſt," ſind des Philoſophen Worte, „iſt keine Handlung nöthig, wodurch er etwas erlange; er hat in ſich ſelbſt dasjenige, um deſſen willen alles Uebrige wirkt." Dieſer Zweck, welchen die Gottheit ausdrückt, iſt das höchſte Gut; denn er iſt es, worauf die Beſtrebungen aller Weſen hinzielen. Daher iſt Gott durch ſich ſelbſt ſelig, und noch über die Tugend erhaben. Dem Zwecke der Gottheit ſind die Zwecke aller einzelnen Naturdinge, dem höchſten Gute alle übrigen Güter, untergeordnet. Die Gottheit verlieh von Ewigkeit her den Naturweſen die Beſtimmung, daß ſie, jedes nach ſeiner Beſchaffenheit, einen Zweck verfolgen ſollten, der mit dem Weltzwecke zuſammenträfe. Ob die Gottheit beſtändig fortfahre, ſowohl als Urſache der Bewegung, wie als oberſte Endurſache, zu wirken, ſcheint A. nicht genau entſchieden zu haben. Nach einigen Stellen (Auſc. phyſ. II, 2) theilte Gott dem Himmel die Natur der ewigen Bewegung zu deſſen eigenthümlichen Zwecke mit; hiervon hienge denn die zweckmäßige Formung und Erhaltung der Natur überhaupt ab, die alſo auf ewigen Geſetzen beruhe (Ewige vorherbeſtimte Harmonie). Nach andern Stellen unterhält Gott unaufhörlich die Bewegung des Himmels in Beziehung auf den oberſten Endzweck. Doch entſpricht das Erſtere mehr dem Geiſte der Ariſtoteliſchen Theologie, und das Andere läßt ſich damit vereinigen durch Auslegung. Dieſen Begriffen gemäß läßt ſich auch die Ariſtoteliſche Lehre von der Vorſehung leicht feſtſetzen. Daß A. zuweilen

ſich nach dem religiöſen Volksglauben bequemt, und von Göttern redet, daran muß man in Hinſicht auf deſſen eigene Theologie keinen Anſtoß nehmen.

Mit des A. Phyſik und Metaphyſik iſt noch ſeine Theorie von der Seele zu verbinden, die theils auf Erfahrungen, theils auf mit ſeinen Naturprincipien zuſammenhangenden Begriffen und Schlüſſen aus denſelben beruht, und ein nothwendiges Supplement jener beyden philoſophiſchen Diſciplinen iſt. Die Wichtigkeit der Pſychologie hat A. ſehr bemerklich gemacht; er unterſchied ſie aber nicht in empiriſche und rationale, weiſt ihr daher auch keinen Platz in der Metaphyſik an, ſondern behandelt ſie als einen Theil der Naturbeſchreibung. In ſeinen Unterſuchungen über dieſen Gegenſtand herſcht große Unordnung; er wirft eine Menge verſchiedenartiger Fragen über das Weſen und die Eigenſchaften der Seele auf, ohne dieſe Fragen ſelbſt genauer zu beſtimmen und in gehöriger Folge zu erörtern; er führt eine Mannichfaltigkeit von Meynungen älterer Philoſophen über die Seele an, ohne dieſelben aus ihren Gründen hinlänglich zu verdeutlichen, und mit erforderlicher Schärfe und Bündigkeit zu widerlegen; auch ſeine eigene Lehre vom Seelenweſen iſt nicht ſo dargeſtellt, daß ſie durch die Art der Darſtellung ſelbſt Klarheit gewänne. A. nimt die Seele in einer allgemeinern, engern und engſten Bedeutung. Zur Feſtſetzung dieſer Bedeutungen gieng er von folgenden Sätzen aus: Alle exiſtirende Dinge überhaupt kann man Subſtanzen nennen. Sie laſſen ſich aber in drey Gattungen eintheilen: a) die Materie für ſich (ein mögliches Etwas überhaupt); b) die Form für ſich (ein beſtimmendes Etwas); c) den Körper aus Materie und Form zuſammengeſetzt (ein beſtimmtes

wirk-

wirkliches Etwas). Die natürlichen Körper ſind theils leblos, theils belebt. Das Leben iſt ein von Innen aus bewirktes Ernähren, Wachſen und Abſterben. Da der Körper das Leben in ſich hat, ſo kann er nicht die Seele ſelbſt ſeyn; er iſt vielmehr das Subject der Seele. Mithin iſt die Seele, als vom Körper verſchieden, eine Subſtanz. Die Seele iſt auch nicht die Form des Körpers, ſofern die Form auch dem lebloſen Körper zukomt, ſondern ſie iſt das ſelbſtſtändige Princip der Form des Körpers (die Entelechie). Auch als Entelechie muß ſie von zwiefacher Seite betrachtet werden. Sie verhält ſich entweder wie Wiſſenſchaft, oder wie Contemplation (wie bloßes Daſeyn, oder wie Thätigkeit). Der Erfahrung nach zeigt ſie ſich bald im Schlafen, bald im Wachen; ihr Verhältniß im Schlafen iſt das Verhältniß der Wiſſenſchaft (des intelligibeln Daſeyns); im Wachen iſt es das Verhältniß der Contemplation (der wirklichen Thätigkeit). Aber die Seele als Wiſſenſchaft muß vor der Seele als Thätigkeit hergehn; ſie muß exiſtiren, bevor ſie thätig ſich erweiſen kann. In der weiteſten Bedeutung iſt demnach die Seele die Entelechie (das innere Princip der Form) des natürlichen organiſchen Körpers, der mit dem Vermögen, ein Leben zu haben, begabt iſt (ψυχη εϛιν εντελεχεια ἡ πρωτη σωματος φυσικȣ ζωην εχοντος δυναμει· τοιȣτον δε (σωμα), ὁ αν ᾐ οργανικον). Die Frage: ob Seele und Körper Eins ſind, hat eben den Sinn, wie dieſe: ob Wachs und deſſen Figur Eins ſind. Sie ſind zuſammengenommen Eins, aber ſie ſind nicht einerley; die Entelechie macht erſt den Körper zu einem beſeelten Weſen, und die Seele iſt inſofern das Weſen des Körpers; die Seele verhält ſich zum Körper, wie

das innere Princip der Form zu ihrer Materie. Wird z. B. das Auge als ein beſonderes Thier gedacht, ſo iſt das Princip des Sehens in ihm die Seele des Auges; das Auge als Organ iſt der Körper (die Materie jenes Princips); was hier von Theilen gilt, gilt auch von dem belebten Körper im Ganzen. Der Körper iſt dasjenige, welches das Vermögen zu leben in ſich hat, das durch die Seele in Thätigkeit geſetzt wird, oder werden kann. In gewiſſem Betrachte kann die Seele nicht als vom Körper getrennt vorgeſtellt werden, inſofern ſie ſelbſt das Princip gewiſſer Formen des Körpers und ihrer Thätigkeiten iſt, z. B. der Ernährung, des Wachsthums des Thiers. Sofern ſie aber nicht Form eines Körpers iſt, z. B. als Vernunft, kann und muß ſie vom Körper getrennt vorgeſtellt werden. Ein Vermögen der Seele (in der weiteſten Bedeutung) iſt das Vermögen der Ernährung (des Wachsthums und Abſterbens). Dieſes komt auch den Pflanzen zu. Inſofern haben die Pflanzen Seelen. Das Empfindungsvermögen, als ein zweytes Vermögen der Seele, macht ein organiſches Geſchöpf zum Thiere. Wird zum Begriffe der Seele nothwendig Empfindungsvermögen gerechnet, ſo iſt dies die Seele in engerer Bedeutung, dasjenige, wodurch die Seele lebt und empfindet. Mit dem Empfindungsvermögen iſt das Begehrungsvermögen verbunden, und in den meiſten Thieren auch das Vermögen, ſich willkührlich von einem Orte zum andern zu bewegen. Alle dieſe bisher erwähnten Vermögen beruhen auf einem gemeinſchaftlichen Seelenprincipe, weil ſie nach einem Grunde der Einheit wirken; ihrem Orte und ihrer Beſtimmung nach ſind ſie verſchieden. Alle aber ſind Formen des Körpers; ihr Princip iſt nicht ohne Körper,

wiewohl

wiewohl nicht der Körper ſelbſt. Dem Menſchen komt auſſer jenem Vermögen noch die Denkkraft (διανοητικον τι και νους) zu. Da das Empfindungsvermögen das Ernährungsvermögen vorausſetzt, ſo hat der Menſch, der zugleich Thier iſt, indem er die Denkkraft beſitzt, alle übrigen Vermögen der Seele, weil er, ohne Empfindung gehabt zu haben, nichts denken und erkennen könte. Sofern inzwiſchen die Denkkraft etwas vom Körperlichen durchaus Verſchiedenes iſt, kann ſie für die Seele in der engſten Bedeutung erklärt werden *).

Den vorher erläuterten Begriffen vom Seelenweſen überhaupt gemäß unterſcheidet Ariſtoteles ein dreyfaches Seelenvermögen, das Vermögen der Ernährung (die ernährende Seele, anima vegetatiua), das Vermögen der Empfindung und des ſinnlichen Begehrens (die empfindende Seele, anima ſenſitiua), und das Vermögen des vernünftigen Denkens und Wollens (die denkende Seele, anima rationalis). Die beyden erſtern rechnet er zum Körper, als mit ihm verbundene formale Urſachen der Wirkſamkeit; die letztere gehört dem Körper nicht an; inſoweit ſetzt er der vernünftigen Seele nur Eine ſinnliche entgegen. Das Vermögen der Ernährung kann von den übrigen getrennt vorgeſtellt werden, da es Geſchöpfe giebt, denen es allein als Seelenprincip einwohnt, die Pflanzen. Das Geſchäfft dieſes Vermögens beſteht in der Erzeugung zur Fortdauer des Geſchöpfes und Erhaltung der Art, und im Gebrauche der Nahrung. Der Zweck desſelben iſt, daß das Geſchöpf zwar nicht als Eines und Dasſelbe der Zahl nach, aber doch in der Art ſubſiſtire. Daß das Vermögen eine Seele ſupponire, leuchtet daraus

*) *Ariſt.* de anima lib. II.

daraus ein, weil die Seele allein Princip einer innern Thätigkeit ſeyn kann, alſo auch der Erzeugung, des Wachſens und Zunehmens. Der Meynung des Empedokles, daß das Feuer die Ernährung bewirke, welches aus den Wurzeln in die Pflanzen hinaufſteige, widerſpricht, daß das Oben und Unten in der Welt der Geſchöpfe in dieſem Stücke ſehr verſchieden iſt; ſo iſt bey den Thieren der Kopf, was bey den Pflanzen die Wurzel iſt; das Feuer iſt Mittelurſache der Ernährung, aber nicht die wirkende. Auch muß etwas ſeyn, das die Nahrung beſtimt und begrenzt; dies kann das Feuer nicht ſeyn, ſondern hierzu wird eine Seele erfodert. Die Nahrung iſt gewiſſermaßen dem Körper entgegengeſetzt, doch nicht ſchlechthin, ſondern nur, ſofern ihre Beſtandtheile noch nicht Beſtandtheile des Körpers ſind, als welche erſt aus jenen erzeugt und dem Körper angeeignet werden müſſen. Ein jeder Körper, der ſich ernährt, muß beſeelt ſeyn, und umgekehrt kann der beſeelte Körper nicht ohne Nahrung ſubſiſtiren. Das Weſen des Ernähren's, Vergrößern's und Erzeugen's iſt verſchieden. Die Seele ernährt Etwas, als eine des Handelns fähige belebte Subſtanz (eigentlich ernährende Seele, θρεπτικη, vegetatiua); ſie vergrößert die belebte Subſtanz, nicht als Subſtanz, ſondern als Quantum (Seele des Wachsthums, αυξητικη, augmentatiua); endlich ſie erzeugt nicht den Körper ſelbſt als Subſtanz oder Quantum, ſondern eine dem Körper ähnliche Subſtanz; denn jener Körper exiſtirt ſchon, und Etwas kann ſich wohl ſelbſt erhalten, nicht aber ſich ſelbſt hervorbringen (erzeugende Seele, γεννητικη, generatiua). Die Nahrung ſelbſt bedarf eines Mediums, wodurch ſie verarbeitet wird. Dieſes Medium iſt die Wärme. Daher iſt kein Thier ohne Wärme *).

Das

*) *Ariſt.* de anim. II, 4.

Das Vermögen der Empfindung, welches den Pflanzen fehlt, aber allen Thieren eigen ſeyn muß, wenn ihnen dieſer Namen zukommen ſoll, beruht auf den Sinnen. Von allen Sinnen iſt das Gefühl der wichtigſte, und er darf keinem Thiere abgehn, wohl aber können ihm der eine oder der andere oder mehr Sinne mangeln; auch können die Art derſelben und der Grad ihrer Schärfe ſehr verſchieden ſeyn. Wie man das Gefühl den gemeinſchaftlichen Sinn der Thiere nennen kann, ſo iſt der Sinn des Geſichts der edelſte, der die Thiere, welche ihn beſitzen, über diejenigen weit erhebt, denen er gebricht. Um die Geſichtsempfindung zu erklären, war Ariſtoteles genöthigt, der Natur des Lichtes, der Farbe, des Durchſichtigen, genauer nachzuforſchen. Er gieng hierbey von der Erklärung des Durchſichtigen aus. Dieſes iſt an und für ſich unſichtbar und farbenlos; es muß ein Medium hinzukommen, wodurch es ſichtbar wird, und das iſt das Licht. Aber was iſt das Licht? Das Licht, ſagt A., iſt kein Körper; denn es durchdringt die Körper, und kein Körper kann von dem andern durchdrungen werden; es iſt auch kein Ausfluß eines Körpers, aus demſelben Grunde; es iſt eine gewiſſe Form des Durchſichtigen, die daſſelbe bewegt, und mittelſt der Bewegung ihm Sichtbarkeit (Farbe) ertheilt. Das Sichtbare kann nicht unmittelbar das Geſichtsorgan afficiren, ſondern durch das durchſichtige Medium der Luft. Ariſtoteles widerlegt hieraus eine Meynung des Demokrit, daß wir, wenn das Medium ein leeres wäre, viel deutlicher, und eine Ameiſe ſelbſt im Himmel würden ſehen können. Im Gegentheile; wir würden alsdann gar nichts ſehen, wie man von einem Gegenſtande nichts ſieht, den man dicht vor's Auge legt.

Der Sinn des Gehörs liefert die Empfindung von Tönen. Daß ein Körper für ſich ertöne, iſt unmöglich; zum Tone gehören zwey Körper, und als Medium die Luft. Nicht alle Körper ſind des Tones in gleichem Grade fähig; auch darf die Luft, die den Ton der Körper vermittelt, nicht zerſtreuet ſeyn, indem gerade das Zuſammendrängen derſelben zwiſchen den tönenden Körpern den Ton bewirkt; und zum Drucke der Luft iſt eine Fläche des Körpers erforderlich. Das Ohr hört durch die auf die in demſelben befindliche Luft fortgepflanzte Erſchütterung; daher hört das Thier nur durch das Ohr, und nicht von allen Seiten. Die Stimme iſt der Ton eines lebenden Weſens. Die Sinne des Geruchs und Geſchmacks ſind einander ähnlich; was ſüß, bitter, ſauer riecht, pflegt auch ſo zu ſchmecken. Der Geruch empfindet keine reine Senſation; dieſe iſt allemal mit dem Angenehmen oder Unangenehmen verbunden; daher läßt ſich das eigentliche Object des Geruchs nicht ausmitteln. Es ſcheint das Trockne zu ſeyn. Die Media des Geruchs ſind Luft und Waſſer; denn es iſt probabel, daß auch Waſſerthiere Geruch haben. Der Geſchmack hat kein Medium; er entſteht durch Berührung einer Feuchtigkeit; dem Sinne des Gefühls iſt er am verwandteſten, und eigentlich nur eine Modification desſelben. Der Sinn des Gefühls iſt nicht das Fleiſch ſelbſt, ſondern dieſes iſt das Medium desſelben. Die phyſiſche Beſchaffenheit dieſes Sinnes wußte ſich A. nicht recht aufzuklären, da ihm eine richtige Theorie des Nervenſyſtems und der Nervenverrichtungen abgieng. Gleichwohl erkannte er ihn für das wichtigſte Organ nicht bloß der thieriſchen Empfindlichkeit, ſondern auch in Beziehung auf das menſchliche Erkentnißvermögen. Menſchen von

einem groben Körperbaue, erinnert er, ſind der Erfahrung nach einfältig und zur Geiſtesthätigkeit ungeſchickt; da hingegen ein Körper von zartem Fleiſche auf größeres geiſtiges Talent ſchließen läßt. Ueberhaupt aber giebt es nicht mehr als fünf Sinne, und kann nicht mehr geben; die Zahl der Elemente, die zu Mediis der Sinne dienen, läß nicht mehr zu. Der Menſch, der die fünf Sinne beſitzt, hat alſo alle möglichen Sinne. Eine vom Ariſtoteles ſehr ſchlecht erwieſene Behauptung *).

Die Ariſtoteliſche Lehre vom Vorſtellungs- und Erkentnißvermögen iſt bereits entwickelt worden. Nur die Art, wie A. einige Probleme auflöſte, die mit der Beſchaffenheit der Empfindungs- und Vorſtellungskraft ſelbſt zuſammenhangen, verdient noch einer Erwähnung. Das Empfinden überhaupt wird nur durch die Elemente möglich; es muß alſo in den Elementen eine Empfindungskraft liegen, im Waſſer Sehkraft, in der Luft Hörkraft u. ſ. w. Das Empfindungsvermögen demnach iſt eine Folge der Organiſation, eine Form des organiſchen Körpers. Auf dem Empfindungsvermögen beruht auch das Gedächtniß. Dieſes iſt nicht Empfindung eines Objects, oder ein Urtheil, allein, ſondern es beſteht aus beyden; es wird geurtheilt, daß eine Empfindung oder Vorſtellung dieſelbe iſt mit einer vorherigen ehemaligen. Um ſich eines Gegenſtandes zu erinnern, muß die Seele einen Eindruck von demſelben empfangen haben, und dieſen bewahren. Die Aufbewahrung des Eindrucks geſchieht durch den Grundſinn (την κοινην αιϑησιν) und deſſen Organ. Deswegen komt es für die Güte des Gedächtniſſes auf die Beſchaffenheit des Körpers, und die innere Conſtitution und den Zuſtand derſelben an.

*) *Ariſt.* de anima II, 9 ſq. III, 1.

an. Iſt die innere Bewegung des Körpers zu ſtark, wie bey jungen Leuten wegen des Wachsthums, in Krankheiten, in leidenſchaftlichen Gemüthszuſtänden; oder ſind die körperlichen Theile, etwa Alters wegen, verhärtet und abgeſtumpft; ſo hat das Behalten und Erinnern größere Schwierigkeiten, und findet oft gar nicht ſtatt. Die Art der Erinnerung wird durch die Gewohnheit beſtimt, wie wir Vorſtellungen zu verknüpfen pflegen, und um die Ideenverbindung zu erleichtern, iſt es gut, auf dieſe unſere Gewohnheit Rückſicht zu nehmen. Gemeiniglich verknüpfen wir Vorſtellungen nach der Aehnlichkeit, nach dem Gegenſatze, und der Coexiſtenz der Gegenſtände. Ariſtoteles hat alſo ſchon einige Geſetze der Ideenaſſociation entdeckt. Weil er ſie nicht alle kannte, ſo nimt er auch Ideenſprünge an, die ſubjectiv ſich nie ereignen. Das Gedächtniß überhaupt gehört nach dem A., wie ſeine obigen Lehren darthun, zum Körper, und geht mit dieſem unter *).

Das Empfindungsvermögen in ſeiner Thätigkeit iſt der Zuſtand des Wachens. Dieſem iſt der Schlaf, als die Privation des Wachens, entgegengeſetzt. Weder das Wachen, noch der Schlaf, erſtrecken ſich auf einen einzelnen Sinn; im Gegentheile ſind alle Sinne im Wachen empfänglich und thätig, ſo wie im Schlafe alle der Empfindung beraubt ſind. Beyde Zuſtände müſſen alſo im Organe des Grundſinnes ihren Urſprung haben. Ariſtoteles hielt das Herz für das Organ des Grundſinnes, und erklärte die Entſtehung des Schlafs auf folgende Weiſe. Die im Magen aufgenommene Nahrung dünſtet aus; die feuchten und warmen Partikeln derſelben ſteigen zu Kopfe, machen den Kopf ſchwer, und erzeugen

*) *Ariſt.* lib. de memoria.

zeugen Müdigkeit; wenn ſich die Wärme jener Partikeln verloren hat, ſinken ſie wieder zum Herzen herab, und benehmen demſelben durch ihren Druck das Vermögen der Empfindung überhaupt. Dann iſt Schlaf da. Die Einſeitigkeit und das Unzulängliche dieſer Erklärung fällt in die Augen. Daß A. dem Herzen den Siz des Empfindungsvermögens, nicht dem Gehirne, wie Plato that, einräumte, dazu bewogen ihn mehr Gründe. Das gemeinſchaftliche Senſorium hat erſtlich in Beziehung auf die einzelnen Sinne mancherley Thätigkeiten; wenn es gleich aus einartigen Theilen beſtehen muß, ſo muß doch auch ſeine Figur jener Verſchiedenheit der Thätigkeiten entſprechen, weil dieſe ſonſt nicht möglich ſeyn würde. Das Herz iſt zum gemeinſchaftlichen Senſorium am geſchickteſten, weil es in ſeinen Beſtandtheilen einartig, in der Figur hingegen verſchieden iſt. Zweytens das Blut iſt der Siz aller Empfindung; denn es enthält die Lebenswärme, und auf der Verbreitung deſſelben im ganzen Körper beruht auch das allſeitige Gefühlvermögen deſſelben. Je wärmer das Blut, deſto lebhafter, je flüſſiger daſſelbe, deſto feiner, je conſiſtenter daſſelbe, deſto ſtärker iſt die Empfindung. Nun iſt aber das Herz wiederum die Quelle des Bluts und der Wärme deſſelben; daher muß es das gemeinſchaftliche Senſorium ſeyn. Drittens: Bey den Thieren können die Bewegungen am leichteſten vom Mittelpuncte ausgehen. Daher iſt das Herz auch das erſte organiſche Princip der Empfindung. Unterſtützt wurde dieſe Hypotheſe, die A. mit mehr ältern Philoſophen gemein hatte, auch noch durch die Wahrnehmung, daß die Wallungen des Bluts bey fieberhaften, convulſiviſchen, leidenſchaftlichen Zuſtänden in der Gegend des Herzens am ſtärkſten ſich ereignen. Im

Herzen wohnt auch die bewegende Seelenkraft; denn dieſe kann ſich nicht ohne Wärme äuſſern. Einzelne Senſationen und Vorſtellungen erregen die Begierde, und dieſe ſetzt mittelſt eines ätheriſchen Weſens, das mit dem Herzen und dem Blute verbunden iſt (συμφυτον πνευμα, Lebensgeiſter), den Körper in Thätigkeit *). Uebrigens iſt die Wärme des Herzens und Blutes zwar Vehikel der Seele; aber die Seele iſt nicht mit dieſer Wärme identiſch; ſie iſt nur eine Form der Organiſation, die durch dieſelbe als Kraft (Entelechie) mittelſt der Wärme wirkt.

Von der Empfindungskraft der Seele iſt die Denkkraft der Subſtanz nach durchaus verſchieden. Jene gehört zum Körper, und iſt dem Menſchen mit dieſem urſprünglich eigen. Sie iſt elementariſcher Natur, obwohl die Elemente, aus denen ſie beſteht, von der edelſten Beſchaffenheit, und nur den ſublunariſchen analog, aber nicht mit ihnen von gleich grober Beſchaffenheit ſind. Die Wärme, als das vornehmſte Element der Empfindungskraft, iſt nicht das gröbere Feuer; ſondern ſie ſtamt aus der edlern Himmelsmaterie her, die ſich im Univerſum wie Princip des Lebens und der Fruchtbarkeit verbreitet. Je edler das Princip wiederum an ſich ſelbſt iſt, je günſtiger die Organiſation für die Aeuſſerung deſſelben, deſto vortrefflicher iſt das thieriſche Geſchöpf, welchem es einwohnt. Alle Empfindungskräfte ſind demnach Emanationen aus den himliſchen Sphären, und verdanken der Thätigkeit dieſer ihre eigene. Hingegen die Denkkraft iſt nicht dem Körper urſprünglich eigen, ſondern komt von auſſen zu ihm hinzu. Ariſtoteles bekennt ſich hier zur Hypotheſe des Heraklit,

*) *Ariſt.* lib. de Somno. De partt. animal. II, 1 ſq. III, 3. De motu animal. cap. 6 ſq.

klit, daß ſie vom Menſchen eingeathmet werde. So wußte er auch phyſiologiſch die Verſchiedenheit der Genies zu erklären. Ihrem Grunde nach iſt ſie ein unmittelbares Product der göttlichen Subſtanz; wenn man will, eine Emanation aus der Gottheit, die thätige göttliche Vernunftkraft, die ſich den himmliſchen Sphären mittheilt, in der Natur nach Geſetzen der Zweckmäßigkeit handelt, und im Menſchen durch Denken und Wollen zum Abſolut Beſten hinwirkt. Den Schwierigkeiten, die hierbey der Forſchung aufſtoßen, die Plato vergeblich zu löſen, und durch Mythen zu verhüllen ſuchte, ſcheint A. mit Abſicht ausgewichen zu ſeyn *).

Da Ariſtoteles die empfindende Seele bloß für ein Princip der Form der Organiſation des Körpers hielt, ſo war ſie ihm ſterblich, wie der Körper. Allein die denkende Seele, die vom Körper unabhängig iſt, und für ſich ſubſiſtiren kann, iſt als Subſtanz, wie ihr Urquell, ewig und unvergänglich. Sie dauert als reine Entelechie fort, als abſolute Vernunftkraft. In dieſem beſtimten Sinne behauptete Ariſtoteles die Unſterblichkeit der Seele ausdrücklich. Weil inzwiſchen alle Empfindung, Erinnerung, reale Erkentniß, die empfindende Seele vorausſetzt, und ohne dieſe nicht möglich iſt; die letztere aber mit dem Körper ſtirbt; ſo hört auch durch den Tod alle Erfahrungskentniß, alles Gedächtniß, alles Bewußtſeyn auf. Die Seele exiſtirt nach dem Tode nicht mit Bewußtſeyn ihrer Perſon, nicht als Individuum, ſondern als ein

*) *Ariſt.* de generat. animal. II, 3. III, 11. *Cic.* quaeſt. acad. I, 7. Fragment. T. XII. p. 316. ed. Bip.

ein abſoluter Funken der Gottheit, der, wo er etwa in Verbindung mit einem neuen thieriſchen menſchlichen Körper tritt, dieſen zum vernünftigen Menſchen conſtituirt, ohne daß derſelbe ſich der Präexiſtenz erinnern könte. Wird demnach für den Begriff der Seele Fortdauer des Subjects mit Bewußtſeyn der Perſon verlangt, ſo iſt Ariſtoteles Leugner der Unſterblichkeit *).

* * *

Die praktiſche Philoſophie wurde vom Ariſtoteles in drey Hauptheile geſchieden, einem dreyfachen Hauptverhältniſſe nach, in welchem der Menſch beym Handeln gegen Weſen ſeiner Art vorgeſtellt werden kann. Der Menſch iſt von Natur geſellig, und zur Verbindung mit ſeines Gleichen geneigt und beſtimt. Er kann den Zweck, der ihm im Bewußtſeyn mehr oder minder deutlich vorſchwebt, und worauf ſein Beſtreben gerichtet ſeyn ſoll, ſich zur möglichſten Vollendung auszubilden, ohne gemeinſchaftliche Mitwirkung Anderer nicht erreichen; daher ſchließt er ſich auch, wie durch einen innern Drang dazu getrieben, an Andere an, und ſo entſteht eine Sphäre geſellſchaftlicher Thätigkeit unter den Menſchen, die, wenn ſie beſtehn und ſich nicht aufreiben, vielmehr dem oberſten Zwecke aller menſchlichen Thätigkeit entſprechen ſoll, einer Regel bedarf, deren Befolgung die Bedingung ihrer innern Harmonie iſt. Jene Sphäre der geſellſchaftlichen Thätigkeit modificirt ſich aber auf eine dreyfache Art. Die Menſchen

*) *Ariſt.* de anima III, 5. Ethic. ad Nicom. III, 9. *Nemeſ.* de nat. hom. cap. 15. Euſeb. de praep. euangel. XV, 9. Cf. *Walch.* Parerga academ. p. 302.

ſchen beſtimmen dieſelbe entweder als Menſchen, oder als Bürger, oder als Hausväter und Familiengenoſſen. Das praktiſche Verhältniß, worin ſich die Menſchen als Menſchen befinden, iſt ein moraliſches, und die Regel desſelben macht den Gegenſtand der Ethik (Tugendlehre) aus. Hingegen das praktiſche Verhältniß der Menſchen als Bürger iſt ein äuſſeres rechtliches, und als ſolches der Gegenſtand der eigentlichen Politik (im engern Sinne des Worts nach Ariſtoteliſchen Begriffen). Endlich das praktiſche Verhältniß der Menſchen als Hausväter und Familiengenoſſen iſt ein techniſches, und ein Gegenſtand der Klugheitslehre (Oekonomik). Man muß bey der Beurtheilung der Beſtimmung dieſer philoſophiſch praktiſchen Diſciplinen darauf achten, daß Ariſtoteles keines jener Verhältniſſe als für ſich beſtehend dachte; ſondern er nahm ſie, wie ſie es der Erfahrung nach in der Wirklichkeit ſind, als in einander verflochten an, und trennte ſie, ſelbſt in theoretiſchem Betrachte, bey weitem nicht ſcharf und richtig genug. Daher gab er auch der geſamten praktiſchen Philoſophie den Namen der Politik (im weitern Sinne), weil der Zweck des Stats alle übrigen einzelnen Zwecke der Bürger unter ſich befaſſe; die praktiſche Philoſophie alſo überhaupt Regeln für das Verhalten im bürgerlichen Leben zu liefern habe. Der Unterſchied zwiſchen Recht und Pflicht und ihren beyderſeitigen Principien war damals noch nicht aufgeklärt, und auch Ariſtoteles hat ſich denſelben nicht ganz deutlich gedacht. Er hatte wohl eine Ahnung von einem Naturrechte als einer beſondern Wiſſenſchaft; aber ſein Begriff davon floß doch mit dem Begriffe der Moral zuſammen; auch hat er jene Ahnung, auſſer daß er ſie in einem flüchtigen allge-

meinen Umriſſe hinwarf, nicht weiter verfolgt. Was wir allgemeines Geſellſchaftsrecht, allgemeines Statsrecht nennen, begreift er mit unter der Politik im engern Sinne *).

Das praktiſche Vermögen des Menſchen überhaupt iſt mit dem theoretiſchen auf's innigſte verknüpft, und die Wirkungsart jenes iſt der Wirkungsart dieſes völlig analogiſch. Es ſind nach A. drey Fähigkeiten im menſchlichen Gemüthe, welche die Erkentniß und das Handeln regieren: die Sinnlichkeit, der Verſtand (in der weiteſten Bedeutung) und das Begehrungsvermögen (αισθησις, νους, ορεξις). Die Sinnlichkeit an und für ſich iſt nicht der Grund von Handlungen; denn es giebt Thiere, die Sinnlichkeit haben, aber nicht handeln. Was im Verſtande in Beziehung auf die Erkentniß Bejahung und Verneinung iſt; das iſt im Begehrungsvermögen in Beziehung auf das Handeln die Begierde und der Abſcheu (διωξις και φυγη). Sofern beyde, der Verſtand und das Begehrungsvermögen, in gegenſeitiger Verknüpfung ſtehn, iſt das Ziel jenes Wahrheit (der Erkentniß), das Ziel dieſes Gerechtigkeit (der Begierde, ορεξις ορθη). Der Wahrheit ſteht die Falſchheit entgegen; der Gerechtigkeit die Ungerechtigkeit. So wie es alſo in theoretiſchem Betrachte nur auf die Beſtimmung des Wahren ankomt; ſo komt es im praktiſchen für ein thätiges Weſen, das zugleich verſtändig iſt, darauf an, daß die Aeuſſerung des Begehrungsvermögens mit der wahren Erkentniß des Verſtandes harmonire, und ſich dadurch als eine gerechte Begierde erweiſe. Im Weſent-

*) *Ariſtot.* Ethic. ad Nicom. I, 1. Magn. Moral. init. Rhet. I, 4.

Weſentlichen iſt das Begehrungsvermögen nicht vom Verſtande als bloßer Vorſtellkraft (mit Einſchluſſe der Sinnlichkeit) überhaupt genommen, ſpecifiſch getrennt; jenes iſt nichts weiter als eine beſondere Aeuſſerung dieſes. Das Princip des Handelns iſt der Willensentſchluß (προαιρεσις); denn er iſt die Urſache der Bewegung. Der Zweck des Handelns iſt er nicht. Von dem Willensentſchluſſe iſt wiederum das Princip die Begierde und die Vorſtellung des Zweckes. Jeder Willensentſchluß beruht daher auf Ueberlegung, die ſich auf das Gute oder Böſe des Handelns bezieht. Nicht jede Vorſtellung hat Einfluß auf den Willen; ſondern bloß diejenige, die einen Zweck enthält, und dadurch den Willen beſtimt. Man kann demnach ſagen: Der Willensentſchluß iſt der begehrende Verſtand, oder die verſtändige Begierde. Ein ſolches Princip des Handelns aber exiſtirt nur im Menſchen *). Διο η ορεκτικος νους ἡ προαιρεσις, η ορεξις διανοητικη. Και ἡ τοιαυτη αρχη ανθρωπος.

Die Handlungen, ſoferne ſie Folgen verſtändiger Begierden ſind, laſſen ſich auf zweyerley Verſtandesprincipien zurückführen. Dieſe ſind der reflectirende Verſtand, und die moraliſch nothwendig beſtimmende Vernunft. Beyde faßt Ariſtoteles unter dem gemeinſchaftlichen Namen νους zuſammen. Der reflectirende Verſtand beſchäfftigt ſich mit Gegenſtänden, die anders ſeyn können, als wie ſie von ihm gedacht und beurtheilt werden. Die Vernunft erkennt und beſtimt das Nothwendige, welches

*) Ethic. ad Nicom. III, 5. Magn. Moral. I, 18. Eudem. II, 10. V, 2.

welches nicht anders ſeyn kann, als wie es von ihr erkannt und beſtimt wird. Die Vernunft alſo iſt das Vermögen der Principien, welche dem reflectirenden Verſtande, ſey es in theoretiſchem oder in praktiſchem Betrachte, zu Richtmaßen und Geſetzen dienen. Das durch Reflexion geweckte Bewyßtſeyn dieſer Principien macht die Vernünftigkeit (συνεσιν) aus. Die durch Reflexion erworbene Fertigkeit, den Zweck der Handlungen dem Vernunftprincipe gemäß zu beurtheilen, iſt Klugheit (Φρονησις). Beyde zuſammen Vernünftigkeit und Klugheit, in wirklicher Anwendung, ſowohl im contemplativen, als im praktiſchen Leben, ſind Weisheit (σοφια). Betrachtet man aber die Handlungen als Folgen bloßer Begierden, ſo haben ſie ihren Grund in dem Willensvermögen, ſoferne dieſes vom Verſtande und der Vernunft unabhängig iſt, und den Beſtimmungen dieſer zwar gehorchen kann, aber ihnen auch zu widerſtreiten vermag, und in der That oft widerſtreitet. Es iſt wohl zu bemerken, daß Ariſtoteles dieſes Vermögen der bloßen Begehrungen nicht ganz und ſchlechthin dem vernünftigen Willen entgegenſetzt. Er erklärt es zwar für unvernünftig, ſoferne es dem letzten widerſtreitet; aber er räumt ihm ſelbſt ein vernünftiges Princip ein, ſoferne es ſich dem vernünftigen Willen unterwirft, weil dieſe Unterwerfung, da es ſonſt in andern Fällen widerſtreitet, ohne ein vernünftiges Princip auch in ihm anzunehmen, nicht möglich ſeyn würde. Der vom A. ſogenannte unvernünftige Wille des Menſchen unterſcheidet ſich eben hierdurch von der Willkühr der Thiere, die bloß und ganz ſinnlich iſt *).

Die

*) Ethic. ad Nicom. I, 13. Magn. Mor. I, 10. 25. Eudem. V, 1.

Die Handlungen des Menſchen ſind entweder ſittlich oder nicht. Im erſten Falle werden ſie durch die vernünftige Ueberlegung beſtimt. Von den ſittlichen Handlungen iſt nothwendige Bedingung, daß ſie aus der Selbſtthätigkeit des Menſchen entſpringen und freywillige Handlungen (ἑκουσια) ſind. Dies leitet den Ariſtoteles auf die Unterſuchung der Freyheit des Willens überhaupt. Der Menſch iſt nur dann ſelbſtthätig, wenn die Urſache ſeiner Thätigkeit in ihm, und nicht auſſer ihm liegt. Mit dieſer Selbſtthätigkeit iſt verbunden, daß er das Vermögen hat, zu handeln oder nicht zu handeln, ſo oder anders zu handeln. Nur diejenigen Handlungen demnach, welche aus einer ſolchen Selbſtthätigkeit herrühren, können freywillige genannt werden. Hieraus fließt, daß alle Handlungen, die auf einem überlegten Vorſatze (προαιρεσει) beruhen, freywillige Handlungen, und eben dadurch des Charakters der Sittlichkeit fähig ſind; wiewohl umgekehrt nicht alle durch Selbſtthätigkeit bewirkte, und inſoweit freywillige Handlungen, aus einem überlegten Vorſatze herrühren. Den freywilligen Handlungen (ἑκουσιοις) ſind die unfreywilligen entgegengeſetzt. Dieſe letztern werden vom A. in zwey Claſſen abgetheilt, deren erſtere die durch Gewalt erzwungenen (βιαια), die zweyte diejenigen begreift, welche aus Unwiſſenheit geſchehen (δι᾽ αγνοιαν γινομενα). Die Wichtigkeit einer genauern Beſtimmung der unfreywilligen Handlungen für die Zurechnung ſchärft A. ausdrücklich ein. Gewaltthätig erzwungen iſt eine Handlung, deren Grund ganz auſſerhalb dem Subjecte iſt, und zu welcher dieſes ſelbſt, es mag ſich thätig oder leidend verhalten, ſchlechterdings nichts beyträgt, z. B. wenn Jemand durch andere Menſchen, de-

nen er nicht widerſtehen kann, phyſiſch determinirt wird. Ob diejenigen Handlungen unfreywillig genannt werden können, die Jemand verrichtet aus Furcht vor einem größern Uebel, oder um ein größeres Gut zu erhalten und zu gewinnen, erinnert A., könne zweifelhaft ſcheinen; z. B. wenn ein Tyrann Jemanden zumuthe, eine böſe That zu begehn, widrigenfalls ſeine Eltern oder Kinder ermordet werden ſollten, und dieſer die That vollzöge, oder nicht; oder wenn Jemand bey einem Sturme auf dem Meere Güter aus dem Schiffe werfe, was er doch gewiß nicht gerne thue. Indeſſen entſcheidet A. dahin, daß ſolche Handlungen gemiſchte (theils freywillige, theils unfreywillige) genannt werden könten, daß ſie aber doch eigentlich für freywillige oder freywilligen ähnlichere zu halten ſeyen. Denn in den Umſtänden, unter welchen, in dem Zeitpuncte, wenn ſie geſchehen, und bey dem Zwecke, welchen ſie haben, ſind dieſe Handlungen nach der Einſicht des Subjects zu wählen; das Subject beſtimt ſich alſo freywillig dazu; das Princip des Handelns liegt hier in ihm ſelbſt, und es hieng in dem Falle dabey doch immer von ihm ab, ob es auch nicht ſo handeln wollte. Folglich ſind dieſe Handlungen freywillig in Hinſicht auf Ort, Umſtände, Zeit und Zwecke; wenn ſie gleich an und für ſich genommen ungerne geſchehen, da allerdings Niemand ohne alle Urſache bey geſunder Vernunft ſo handeln wird. Hierzu komt, daß man Menſchen lobt, die eines guten und edeln Zweckes wegen Leiden, Beſchwerden und Schande erdulden. Andern verzeiht man, wenn ſie ſich unmoraliſche Handlungen erlauben, weil ſie durch Umſtände dazu gedrungen wurden, deren Ertragung menſchliches Vermögen überſteigt; aber man billigt und lobt doch ihr

Beneh-

Benehmen nicht. Und es giebt ſogar unmoraliſche Handlungen, die wir nicht begehen dürfen, wir mögen noch ſo ſehr durch die äuſſern Umſtände dazu genöthigt werden; welche zu vermeiden wir eher den Tod und die ſchmerzlichſten Qualen erdulden ſollen; denn ſolche Gründe, ſetzt A. hinzu, welche den Alkmäon beym Euripides bewogen, ſeine Mutter zu tödten, ſind lächerlich. Demnach ſind auch Handlungen den freywilligen gleich zu achten, welche zwar durch äußere Umſtände veranlaßt und ungerne unternommen wurden, die man aber doch gerade unter dieſen Umſtänden frey wählte und ſelbſtthätig realiſirte. Bey Handlungen, die aus Unwiſſenheit geſchehen, muß man wohl unterſcheiden, ob Jemand aus Unwiſſenheit, oder unwiſſend, handle; denn die Zurechnung iſt ſich in dem einen und dem andern Falle gar nicht gleich. Handelt Jemand aus Unwiſſenheit, ohne über die Handlung Kummer zu empfinden, ſo handelt er nicht freywillig, weil er nicht wußte, was er that; aber auch nicht wider Willen, weil ihn die Handlung nicht betrübte. Wer aber in der Trunkenheit handelt, oder in einem leidenſchaftlichen Gemüthszuſtande, ſcheint nicht aus Unwiſſenheit, ſondern unwiſſend, zu handeln. Jeder Böſewicht weiß nicht, was er thun und was er laſſen ſoll, indem er handelt, und dadurch werden die Menſchen überhaupt böſe und ungerecht. Das unfreywillige Handeln rührt aber nicht daher, daß Jemand im Momente des Handelns nicht weiß, was er thun oder laſſen ſolle; denn dieſe Unwiſſenheit beym Willensentſchluſſe iſt nicht Urſache des Unfreywilligen, ſondern des Böſen; auch rührt es nicht her aus der Unwiſſenheit überhaupt, da man Menſchen wegen derſelben tadelt; ſondern es entſpringt aus der Unwiſſenheit

heit einzelner Umſtände bey der Handlung; denn nur hier pflegt man den Handelnden zu bemitleiden, und ihm zu verzeihen. So kann Jemand die Beſchaffenheit und Folgen der Handlung nicht kennen, die er unternimt; er irrt ſich vielleicht in gewiſſen Vorausſetzungen dabey; er beabſichtigt etwa ganz andere Zwecke, als zu denen die Handlung natürlich geeignet iſt. Hier kann man ſagen, daß er aus Unwiſſenheit unfreywillig handle *).

Plato hatte den Satz aufgeſtellt: Der Menſch iſt nicht mit Freyheit böſe, weil die Vernunft nur das Gute wollen kann. Dieſen Satz unterwarf Ariſtoteles einer beſondern Prüfung, deren Reſultat eine gänzliche Leugnung desſelben war. Der Gegenſtand des überlegenden Willens iſt ein Zweck, und der gefaßte Entſchluß iſt auf dieſen gerichtet; wozu wir uns aber mit Ueberlegung entſchließen, dazu entſchließen wir uns frey. Die Tugend bezieht ſich auf überlegte Handlungen; ſie iſt folglich in unſerer Gewalt, und ſo muß es auch das Laſter ſeyn. Denn was wir nach Freyheit thun können, können wir auch nicht thun, und was wir nach Freyheit unterlaſſen können, können wir auch thun. Geſetzt, daß das Nichtthun, oder das Thun, ſchändlich wäre, ſo iſt es gleichwohl in unſerer Willkühr, ſobald das Gentheil des Einen oder des Andern in unſerer Willkühr iſt. Zur Beſtätigung ſeiner Meynung berief ſich A. auch auf die gemeine praktiſche Denkart. Die Richter beſtrafen die Urheber böſer und ſchändlicher Handlungen, ſobald dieſe nicht dazu gewaltſam gezwungen waren, oder nicht aus Unwiſſenheit handelten;

*) *Ariſt.* Ethic ad Nicom. III, 1. VII, 9. Magn. Moral. I, 13. Eudem. II, 6.

ten; ſogar beſtrafen ſie die Unwiſſenheit, ſoferne ſie verſchuldet wurde; die Urheber edler Handlungen hingegen ehren ſie durch Belohnungen; gleichſam als ob ſie jene von fernern ähnlichen Handlungen abſchrecken, dieſe dazu aufmuntern wollten. Niemand ermuntert aber den Andern zu ſolchen Handlungen, die nicht in deſſen Gewalt ſind, und freywillig von ihm ausgeübt werden können. Eben ſo wenig kann alsdenn das Abſchrecken ſtatt finden. Demnach iſt der Menſch eben ſowohl mit Freyheit böſe, wie er mit Freyheit tugendhaft iſt *).

So wie aus der Zurechnung der Handlungen im gemeinen Urtheile die Freyheit derſelben folgt, ſo deuten das Lob oder der Tadel, womit man ſie belegt, auf eine Regel hin, die das ſittlich Gute oder ſittlich Böſe beſtimt. Jeder überlegte Willensentſchluß hat einen Zweck zum Objecte, der durch die Handlung realiſirt werden ſoll; die moraliſche Güte des Entſchluſſes hängt alſo von der richtigen Beurtheilung des Zweckes und der Mittel dazu ab. Dasjenige, wonach Jemand ſtrebt, oder der Zweck einer Handlung, erſcheint dem Subjecte immer im Momente des Handelns als ein Gut, mag nun der Zweck in einer Thätigkeit ſelbſt, oder in einem Producte derſelben beſtehn. Es leuchtet aber beym erſten Blicke ein, daß nicht nur eine große Mannichfaltigkeit der Zwecke des Handelns ſtatt findet, ſondern auch ein ſehr verſchiedener Werth derſelben in Beziehung auf den Menſchen. Ein Zweck iſt wichtiger, als der andere, wenn er dieſen unter ſich befaßt, und man nach dieſem nur ſtrebt, um ihn als Mittel für jenen anzuwenden. So iſt der Zweck der Medicin die Geſundheit, der Schifsbaukunſt die Hervorbringung

*) Ethic. ad Nicom. III, 7. Magn. Mor. 1, 9.

gung eines Schifs, der Kriegeskunſt der Sieg, der Oekonomik der Reichthum. Alle dieſe Zwecke aber ſind wiederum einem höhern untergeordnet, der ſich denken läßt. Da alſo von der richtigen Beurtheilung des Zweckes der Handlungen die moraliſche Güte derſelben abhängt, ſo iſt ein Maaßſtab nothwendig, nach welchem die Beurtheilung entſcheiden muß. Der Maaßſtab kann in nichts Anderem liegen, als im Begriffe des höchſten Gutes, denn dieſes kann allein den höchſten Endzweck alles Vorhandenen, und aller Thätigkeit, ausdrücken. Der Begriff des höchſten Gutes muß alſo zunächſt genauer unterſucht werden. Seiner Form nach iſt er leicht anzugeben. Das höchſte Gut iſt dasjenige, was wir um ſein ſelbſt willen, und in Beziehung auf welches nur wir alles Uebrige begehren. Deſto ſchwieriger hingegen iſt die Beſtimmung ſeines Objects.

Ariſtoteles kritiſirte zuvörderſt die verſchiedenen Meynungen, welche über das Weſen des höchſten Gutes ſowohl im gemeinen Leben herſchten, als von andern Philoſophen angenommen waren. Er bemerkt, daß man überhaupt ſehr ſtreitig deßwegen ſey, und es ſcheine faſt, als ob die gangbaren Begriffe in der Geſellſchaft vom Guten und Gerechten mehr durch poſitive Geſetze beſtimt würden, als durch allgemeingültige Vernunft. Gleichwohl müſſe es einen wahren Begriff des höchſten Gutes geben, und es ſey für das Leben höchſt wichtig, dieſen zu erkennen. Das höchſte Gut beſteht nicht, wie der große Haufen, und auch manche Philoſophen, z. B. die Epikuriſche Schule, wähnten, im Genuſſe der Wohlluſt, auch nicht im Reichthume und äuſſerer Ehre. Sinnliche Wohlluſt iſt das höchſte Gut des Thieres, aber nicht des Menſchen. Der Reichthum

wird

wird auch nicht um ſein ſelbſt willen geſucht, ſondern um noch etwas Anderes durch ihn zu erlangen, das man folglich für erhabner und beſſer hält. Die äuſſere Ehre iſt etwas ſehr Zufälliges. Das höchſte Gut muß ſich durch die freye Selbſtthätigkeit jedes Menſchen erwerben laſſen, und darf nicht entriſſen werden können. Auch bauen diejenigen, welche nach Ehre trachten, gerade auf das Urtheil der Tugendhaften am meiſten; eben dadurch erkennen ſie der Tugend einen höhern Rang zu. Gegen Plato bemühte ſich Ariſtoteles auch darzuthun, daß keine Idee des höchſten Gutes exiſtiren könne. Exiſtirte eine ſolche Idee des höchſten Guts, ſo müßte ſie in einer einzigen Kategorie beſtimt ſeyn, als Subſtanz, oder Qualität, oder Verhältniß. Allein die Güter werden bald als Subſtanzen, bald als Qualitäten, bald als Verhältniſſe gedacht; die Subſtanz geht aber vor dem Verhältniſſe her; es kann demnach von den Gütern keine gemeinſchaftliche Idee vorhanden ſeyn. Ferner, wäre das Gute in einer Idee enthalten, müßten die Güter alle in Einer Wiſſenſchaft begriffen werden können, was nicht der Fall iſt. Die einzelnen praktiſchen Disciplinen haben jede eine beſondere Art der Güter zum Gegenſtande. Endlich aus dem thätigen Verhalten der Menſchen erhellt offenbar das Nichtſeyn einer Idee des Guten. Schwebte dieſe der Vernunft als Muſter vor, ſo iſt unbegreiflich, warum ſo viele Menſchen dieſelbe nicht kennen, und ihr Verhalten danach einrichten *).

Nach jener Kritik entwickelte A. ſeine eigene Theorie vom höchſten Gute. Es muß ein abſolut

*) Ethic. ad Nicom. I, 1-4. Magn. Moral. I, 1-4. Ethic. ad Eudem. I, 1 ſq.

lut Vollkomnes ſeyn. Wäre nur Ein Menſch, der in aller Hinſicht vollkommen wäre, ſo würde er das höchſte Gut darſtellen. Wären mehr Menſchen der Art, ſo würde das höchſte Gut in dem Inbegriffe ihrer Vollkommenheiten beſtehn. Man kann alſo das höchſte Gut in die Vollendung der Zwecke der Menſchheit ſetzen. Dieſe iſt die wahre Glückſeligkeit, die über alles Lob erhaben iſt, nichts weiter bedarf, lediglich um ihrer ſelbſt willen begehrt wird, auf welche, als den oberſten Endzweck, alle übrigen Zwecke ſich beziehen. Nimt man nun den Menſchen als ein vernünftiges Weſen, ſo kann der höchſte Zweck des Menſchen nur eine vernünftige Thätigkeit ſeyn, und eben in dieſer vernünftigen Thätigkeit ſelbſt kann denn auch nur das höchſte Gut des Menſchen liegen. Dieſes beſteht alſo nicht in einem Beſitze, oder einer Fähigkeit. Denn was man beſitzt, erſcheint immer nur als ein Mittel zu einem Zwecke, und die Fähigkeit könte ſeyn, ohne daß Jemand ſie anwendete; er würde alſo doch das höchſte Gut in dieſem Falle nicht wirklich hervorbringen. Folglich muß das höchſte Gut erworben werden, eben weil ſein Weſen in der Thätigkeit enthalten iſt; es iſt keine Gabe der Götter, kein Geſchenk des Glücks. Die äuſſern Güter gehören mit zum höchſten Gute, doch bloß als Mittel zu demſelben. Denn freylich könte Jemand das höchſte Gut nicht realiſiren, ſoferne es ihm an den nothwendigen Mitteln dazu fehlte, oder äuſſere unbeſiegbare Hinderniſſe ſeiner vernünftigen Thätigkeit im Wege ſtänden. Die vernünftige Thätigkeit des Menſchen iſt aber für ſich mit Glückſeligkeit verbunden. Wer nicht an der Tugend Vergnügen findet, iſt auch nicht tugendhaft, und die aus der Tugend entſpringende Glückſeligkeit iſt es allein,

lein, die das Loos der Menſchen über das Loos der thieriſchen Natur emporhebt. Die Thiere kann man nicht glückſelig heißen, ſo wenig wie Kinder, die noch keiner vernünftigen Thätigkeit fähig ſind. Ungeachtet inzwiſchen die vernünftige Thätigkeit die oberſte Bedingung des höchſten Guts für die Menſchen als vernünftige Weſen iſt, ſo macht ſie doch allein noch nicht das ganze höchſte Gut aus. Der Tugendhafte kann durch ſeinen körperlichen Zuſtand und durch die äußern Umſtände, die nicht in ſeiner Gewalt ſind, ſehr unglücklich ſeyn; und daß Glückſeligkeit überhaupt ein weſentliches Beſtandſtück des höchſten Gutes ſey, darin ſtimmen doch alle überein. Deßwegen iſt es das Ziel der wiſſenſchaftlichen Politik (im weitern Sinne), die bürgerliche Geſellſchaft ſo zu organiſiren und zu leiten, daß die Menſchen ſowohl durch ihre Geſinnung, als auch durch ihre äuſſern Verhältniſſe der Tugend fähig, und eben dadurch wiederum des höchſten Gutes, ſo weit es für ſie möglich iſt, theilhaft werden.

Der Begriff des höchſten Guten, der als Maaßſtab zur Beurtheilung der Zwecke des ſittlichen Handelns dient, gewährt nun auch das eigentliche Merkmal des Begriffes der Tugend. Der Seele kommen Affecten (παθη), Vermögen (δυναμεις) und Beſtimmungen jener (Fertigkeiten, ἑξεις) zu. Die Affecten ſind Begehrungen mit Luſt oder Unluſt verknüpft. Die Vermögen ſind die Anlagen, wodurch wir der Affecten fähig ſind. Die Beſtimmungen betreffen das Verhalten gegen die Affecten. Nun ſind die Tugenden weder Affecten noch Vermögen. Denn um der Affecten überhaupt willen werden wir weder gut noch böſe genannt, weder geta-

delt, noch gelobt. Die Affecten äuſſern ſich ohne vorherige Ueberlegung; die Tugenden und Laſter aber, als ſolche, niemals. Durch die Affecten werden wir bewegt: durch Tugenden und Laſter nicht; in Anſehung dieſer befinden wir uns bloß in einem gewiſſen Verhältniſſe (κατα μεν τα παθη κινεισθαι λεγομεθα· κατα δε τας αρετας και τας κακιας ου κινεισθαι, αλλα διακεισθαι πως). Eben deßwegen ſind die Tugenden auch keine Vermögen. Wir heißen weder gut noch böſe, weil wir ein Vermögen der Affecten haben, und wir ſind auch von Natur weder gut noch böſe, da doch die Vermögen in uns von Natur vorhanden ſind. Sonach bleibt nichts übrig, als wie, daß die Tugenden ſelbſtthätige Beſtimmungen (ἑξεις) ſeyn müſſen. Hiermit iſt aber vorerſt nur der pſychologiſche Charakter der Tugend angegeben, noch nicht der moraliſche. Ueberhaupt genommen iſt die Tugend eine Fertigkeit, wodurch Jemand ein guter Menſch iſt, d. i. ſeine Geſchäffte gut verrichtet. Nun läßt ſich aber von allen ſtetigen und diſcreten Dingen ein Mehr, ein Weniger und ein Mittelmaaß annehmen, und zwar in Hinſicht auf die Dinge ſelbſt, oder in Hinſicht auf ihre Beziehung zu uns. In Hinſicht auf die Dinge ſelbſt iſt das Mittelmaaß dasjenige, was zwiſchen den beyden Extremen, dem Zuviel und Zuwenig, in der Mitte liegt, und dieſes Mittelmaaß iſt allen Dingen gleich. In Hinſicht auf die Beziehung der Dinge zu uns iſt es dasjenige, was für uns da ſeyn muß, ſo daß weder Zuviel noch Zuwenig da iſt. Dieſes Mittelmaaß iſt aber für jeden Menſchen verſchieden. Was dem Milon zu wenig Speiſe iſt, iſt dem Anfänger in gymnaſtiſchen Uebungen zuviel. Jeder vernünftige Menſch aber ſtrebt

nach dem Mittelmaaße, nicht in Hinſicht auf das Object, ſondern in Hinſicht auf ſich ſelbſt. Jede Wiſſenſchaft oder Kunſt kann nur alsdann auf Vollendung ihrer Erzeugniſſe Anſpruch haben, wenn ſie bey denſelben das Mittelmaaß erreicht, ſo daß ihnen weder etwas genommen, noch hinzugefügt werden kann, gleichſam als ob das Zuviel und Zuwenig ihre Vollkommenheit mindere oder aufhebe. Die Tugend bezieht ſich auf Affecten und Handlungen aus denſelben, und bey dieſen giebt es ganz beſonders ein Zuviel und Zuwenig und ein Mittelmaaß. Das Mittelmaaß allein billigt die Vernunft; die beyden Extreme verwirft ſie. Die Tugend beſteht alſo gerade darin, zu beſtimmen, zu welcher Zeit, aus was für Gründen, gegen was für Menſchen, zu welchem Zwecke, und auf welche Art man aus Affecten handeln ſolle; d. i. das Mittelmaaß des Handelns aus Affecten zu beſtimmen. Denn dieſes drückt das Sittlich-Beſte aus, und wird als gut und recht anerkannt und geprieſen. Die Tugend iſt alſo eine Fertigkeit, mit Klugheit einen Entſchluß des Handelns zu faſſen und auszuführen, der das dem Subjecte angemeſſene Mittelmaaß bezweckt und realiſirt, als welches der durch die Vernunft beſtimte Kanon des Sittlich-Guten und Rechten iſt. Die Pythagoreer hatten denſelben Begriff der Tugend; nur beruhte er bey ihnen mehr auf einem glücklichen Zutreffen der Folgerungen aus ihren Principien, wie auf einer gründlichen Unterſuchung des praktiſchen Vernunftvermögens. Das Gute, ſagten ſie, iſt etwas genau Begrenztes und Beſtimtes; das Böſe etwas Unbegrenztes und Unbeſtimtes. Daher iſt das Gute ſchwer, das Böſe leicht zu erreichen, wie es ſchwer

iſt, ein Ziel zu treffen, und leicht, es zu verfehlen *). Εσθλοι μεν γαρ ἁπλως · παντοδαπως δε κακοι.

Der Unterſchied des Ariſtoteliſchen Moralſyſtems von dem Stoiſchen, dem Epikuriſchen und dem Platoniſchen, ergiebt ſich leicht, wenn man nur die Begriffe von dem höchſten Gute und der Tugend, welche den leztern zum Grunde liegen, mit den Ariſtoteliſchen vergleicht. Die Stoiker ſchloſſen die Glückſeligkeit, ſoferne ſie von äuſſern Dingen abhängt, und durch die ſinnliche Organiſation des Menſchen beſtimt wird, ganz vom Begriffe des höchſten Gutes aus. Die Glückſeligkeit des Stoiſchen Weiſen beſtand in dem Bewußtſeyn ſeiner moraliſchen Würde ſelbſt, und ſie konte bey ihm ſtatt finden, auch unter den gröſten körperlichen Leiden und den härteſten äuſſern Schickſalen, die den Weiſen betrafen. Die Tugend des Stoiſchen Weiſen war die Uebereinſtimmung der Zwecke ſeiner Handlungen mit dem Vernunftbegriffe des ſchlechthin Guten, d. i. deſſen, was immer und durchaus dem Menſchen nüzt. Die Moral der Stoiker erhielt durch dieſe Begriffe etwas Ueberſpanntes, und über das Vermögen der menſchlichen Natur Hinausgehendes. Ariſtoteles paßte ſeinen Begriff des höchſten Gutes mehr den Forderungen der geſamten menſchlichen Natur an, wie ſie einmal iſt. Aeuſſere Glückſeligkeit war ihm ein dem Begriffe des höchſten Gutes unentbehrliches Stück, ſofern von einem höchſten Gute die Rede iſt, das Endzweck der Beſtrebungen des Menſchen ſeyn ſoll. Der Ariſtoteliſche Weiſe konte daher tugendhaft ſeyn, auch bey körperlichen Leiden und unter harten Schickſalen; aber er war alsdenn nicht glückſelig. Auch der Ariſtote-

*) Ethic. ad Nicom. II, 4. 5. Ethic. ad Eudem. II, 3. Magn. Moral. I, 25. Metaphyſ. I, 5.

ſtoteliſche Begriff der Tugend vertrug ſich beſſer mit der menſchlichen Natur, als der Stoiſche. Von der Apathie wollte Ariſtoteles nichts wiſſen. Nur ein Mittelmaaß im Verhalten gegen die Affecten ſollte ein tugendhafter Menſch beobachten. Deßwegen gab es für ihn nicht Eine Tugend und Ein Laſter von gleichem Werthe und Unwerthe; ſondern er nahm Grade der Tugend, wie des Laſters an, und erklärte eine Handlung für moraliſch edler oder ſchlechter, als die andere. Hierbey vergab A. den Ansprüchen der im Sittlichen geſetzgebenden Vernunft nichts. Er verwarf ſchlechthin den Epikuriſchen Begriff des höchſten Guts und der Tugend, deſſen weſentliches Merkmal und Maaßſtab vom ſinnlichen Vergnügen allein entlehnt war. Das Platoniſche Ideal des Guten, wonach der Menſch in ſeinem Handeln ſtreben ſollte, war ihm zu ſchwärmeriſch, und widerſtritt auch ſeinen theoretiſchen Meynungen von der objectiven Exiſtenz der Ideen überhaupt. Der auf jenem beruhende Kanon der Sittlichkeit ſchien ihm nicht auf alle mögliche einzelne freye Handlungen anwendbar, und auch nicht mit der menſchlichen Natur, wie ſie iſt, ganz verträglich.

Die Tugend kann als moraliſcher Charakter eines Menſchen überhaupt, und auch in beſonderer Beziehung auf einzelne Handlungen deſſelben verſtanden werden. In der erſtern Bedeutung iſt es, um Jemanden die Tugend beylegen zu können, nicht hinreichend, daß er in einzelnen Fällen tugendhaft handle, oder daß einzelne ſeiner Handlungen das empiriſche Merkmal der Tugend haben; ſondern es wird dazu erfordert, daß der Menſch die Beſchaffenheit der Handlungen in ihrem Verhältniſſe zur Moralität wirklich kenne; daß er die Handlung abſichtlich und um

der ſittlichen Maxime willen ſo ausübe; daß endlich ſeine Geſinnung in dieſer Handelnsweiſe feſt und unerſchütterlich ſey. In der wirklichen Aeuſſerung des tugendhaften Charakters überhaupt unterſcheidet Ariſtoteles zwey Hauptarten derſelben, und folglich zwey Hauptarten der einzelnen Tugenden. Die erſtere entſpringt unmittelbar aus der Vernunfteinſicht der Güte der Handlung, wodurch der Wille zur Realiſirung dieſer beſtimt wird. Die andere entſpringt aus der Gewöhnung des Willens, auf eine der ſittlichen Maxime gemäße Weiſe ſich praktiſch zu verhalten. Daher iſt die Tugend überhaupt nicht angebohren, ſondern kann nur erworben werden. Nimt man die Tugend in der zweyten Bedeutung, ſo gilt ſie von den Handlungen ſelbſt, und iſt ſo mannigfaltig, wie die ſittlichfreyen Handlungen es ſind. In dieſem Sinne kann Jemand Tugenden ausüben, ohne darum die Tugend (als Charakter überhaupt) zu beſitzen. Der Satz: Es giebt nur Eine Tugend, gilt alſo bloß von der Tugend in der erſten, nicht aber von der Tugend in der zweyten Bedeutung *).

Daß die Beobachtung des Mittelmaaßes zwiſchen dem Zuviel und Zuwenig das Weſen der Tugend ſey, ſuchte A. aus der Induction von Handlungen darzuthun, welche wir tugendhaft nennen. So iſt die Tapferkeit das Mittelmaaß zwiſchen Zaghaftigkeit und Verwegenheit; die Mäßigkeit zwiſchen unempfindlicher Trägheit und Unmäßigkeit; die Sparſamkeit zwiſchen Geiz und Verſchwendung; der Edelmuth zwiſchen Ehrfurcht und Niederträchtigkeit; die Milde zwiſchen Zorn und Niederträchtigkeit u. w. Für manche von den Extremen, weil ſie im wirklichen Leben

*) Ethic. ad Nicom. II, 1-3. Magn. Moral. I, 1-6. Ethic. ad Eudem. II, 1. 2.

Leben ſeltener vorkommen, vermißte A. in der griechiſchen Sprache beſondere Namen; z. B. für die unempfindliche Trägheit, die auch für die Wohlluſt gar keine oder ſehr wenig Empfänglichkeit hat; dieſe, meynte er, ſey ein ſo ungewöhnliches Phänomen (bey den Griechen), daß man nicht daran gedacht habe, ſie mit einem eigenen Namen zu bezeichnen. Inzwiſchen entgieng es dem A. doch nicht, daß es auch Geſinnungen und Handlungen gebe, deren moraliſcher Werth nicht nach dem Geſetze des Mittelmaaßes beurtheilt werden könne; z. B. Schadenfreude, Haß, Neid, Unverſchämtheit, und unter den wirklichen Handlungen, Ehebruch, Diebſtahl, Mord, ſind keine Extreme, die ein Zuviel und Zuwenig ausdrücken, und folglich auf ein Mittelmaaß hindeuten. Dieſe Geſinnungen und Handlungen, ſagte er, ſind ſchlechthin böſe, und bey ihnen nach einem Mittelmaaße fragen, hieße eben ſoviel, wie in den Extremen ſelbſt, dem Zuviel und Zuwenig, ein Mittelmaaß aufſuchen wollen, oder ein Mittelmaaß im Unrechtthun für Rechtthun halten. Es iſt zu verwundern, daß A. nicht durch dieſe Bemerkung auf das Einſeitige und Unanwendbare ſeines Sittenprincips auf alle mögliche Geſinnungen und Handlungen geleitet wurde. Denn wenn Handlungen nur dadurch böſe ſind, daß ſie ſich von dem Mittelmaaße entfernen, ſo können offenbar ſolche Handlungen, die auf gar kein Mittelmaaß Beziehung haben, weder gut noch böſe genannt werden. Es fehlt alſo an einem Kanon, nach welchem ſolche Handlungen ſchlechthin böſe zu nennen wären. Die Erklärung, welche A. hiervon giebt, erklärt es nicht *).

Zur

*) Ethic. ad Nicom. II, 6. 7.

Zur weitern Charakteriſirung des Mittelmaaßes als des Kanons der Tugend bemerkte Ariſtoteles noch folgendes. Es giebt überhaupt drey praktiſche Verhältniſſe des Menſchen: zwey Laſter, von denen das Eine über das Mittelmaaß hinausgeht, das Andere dahinter zurückbleibt, und die Tugend, die das Mittelmaaß ſelbſt ausdrückt. Die Extreme ſtreiten mit dem Mittelmaaße, und mit ſich ſelbſt. Wird das Gleiche mit dem Kleinern verglichen, ſo iſt es größer, als dieſes, und wird es mit dem Größern verglichen, iſt es kleiner, als dieſes. So übertrifft auch das Mittelmaaß in Affecten und Handlungen diejenigen Arten des Handelns, wo daſſelbe nicht erreicht wird, und entfernt ſich von denen, welche über daſſelbe hinausgehn. Der Tapfere ſcheint dem Feigen verwegen und dem Verwegenen feige zu ſeyn, und eben ſo wird der Mäßige von dem Unempfindlichen für unmäßig, und von dem Unmäßigen für unempfindlich gehalten. Der Widerſtreit der Extreme gegen einander ſelbſt iſt größer, als der Widerſtreit derſelben gegen das Mittelmaaß. Die Extreme ſind am weiteſten von einander ſelbſt entfernt; daher auch am meiſten einander entgegengeſetzt. Auſſerdem iſt auch zwiſchen manchem Extreme und dem Mittelmaaße eine gewiſſe Aehnlichkeit, da hingegen die Extreme ſelbſt ſich ſchlechthin widerſtreiten. So iſt der Tapferkeit die Verwegenheit, der Verſchwendung die Freygebigkeit ähnlich; Verſchwendung und Geiz, Tapferkeit und Freyheit aber, ſtehn einander ſchlechthin entgegen. Zuweilen iſt mit dem Mittelmaaße das Zuwenig, zuweilen das Zuviel, mehr im Widerſtreite. Dieſes rührt aus zwey Urſachen her. Die eine liegt in der Sache ſelbſt; weil das eine Extrem dem Mittelmaaße näher und ihm ähnlicher iſt, ſo ſetzen wir ihm

ihm deßwegen nicht das Medium, ſondern das andere Extrem entgegen. Der Tapferkeit ſcheint die Verwegenheit näher und ähnlicher zu ſeyn; daher ſetzen wir ihr nicht dieſe, vielmehr die Feigheit entgegen. Die zweyte Urſache liegt in Uns. Laſter, zu denen wir von Natur geneigter ſind, ſcheinen uns dem Mittelmaaße entgegengeſetzter zu ſeyn; haben wir von Natur ſtärkern Hang zur Wohlluſt, ſo gehn wir leichter zur Unmäßigkeit, als zur Mäßigkeit, über; daher nennen wir diejenigen Laſter dem Mittelmaaße mehr entgegengeſetzt, zu denen der Uebergang von uns leichter geſchieht *).

Gerade weil das Weſen der Tugend auf der Beobachtung des Mittelmaaßes im praktiſchen Verhalten nach den Affecten beſteht, iſt die Tugend mit großen Schwierigkeiten verbunden. Es iſt oft nichts weniger als leicht, jenes Mittelmaaß richtig zu beurtheilen. Schon den Mittelpunct eines Kreiſes zu finden, iſt nicht Jedermann's Sache, ſondern erfordert einen verſtändigen und unterrichteten Kopf. Jeder kann zürnen, Geld verſchenken, Güter verſchwenden; allein zu entſcheiden, wem, wie viel, zu welcher Zeit, warum, und wie zu zürnen oder zu ſchenken ſey, kann nicht Jeder entſcheiden, iſt auch ſchwer zu beurtheilen. Das Mittelmaaß des Handelns drückt immer eine Vollkommenheit aus; jede Vollkommenheit iſt etwas Seltenes, und eben deßhalb etwas Preiswerthes. Ariſtoteles gab hier mehrere an und für ſich treffliche Rathſchläge. Wer nach dem Mittelmaaße ſtrebt, muß ſich vorzüglich von demjenigen entfernen, was dieſem am meiſten entgegengeſetzt iſt; unter den Extremen iſt das eine mehr fehlerhaft, das andere weni-

*) Ethic. ad Nicom. II, 8. Magn. Moral. I, 9.

weniger; man hat alſo dem größten Uebel am meiſten auszuweichen. Daher iſt Studium ſeiner ſelbſt nöthig, zu was für Laſtern man den ſtärkſten Hang habe; denn zu einigen ſind wir von Natur geneigter, als zu andern. Es läßt ſich dieſes am beſten abnehmen aus der Art des Vergnügens oder des Schmerzes, die wir bey unſerm Handeln zu gewinnen oder zu vermeiden ſuchen. Die Beſchaffenheit des Vergnügens und der Werth desſelben, wenn es Ziel unſerer Handlungen iſt, müſſen am ſorgfältigſten von uns geprüft werden, weil wir eben in Hinſicht auf dieſes Ziel nicht unbeſtochene Richter des Mittelmaaßes zu ſeyn pflegen. Von dem Uebermaaße aber vornehmlich der Neigung, welche uns mehr als die andere beherſcht, ziehn wir uns dadurch ab, daß wir uns zu der entgegengeſetzten hinwenden. Ungefähr ſo, wie die Greiſe in Troja gegen die griechiſche Helena geſtimt waren, ſollen wir gegen das Vergnügen geſtimt ſeyn; durch die Wohlluſt ſelbſt aber unſere Freyheit nie in Feſſeln legen laſſen. Freylich iſt auch dieſe Art, das Mittelmaaß zu erreichen, ſchwer und mühſam, hauptſächlich in einzelnen Fällen. Es läßt ſich nicht immer mit Zuverläſſigkeit entſcheiden, auf welche Art, aus welchen Gründen, welchen Menſchen, und wie lange zu zürnen ſey. Wir loben zuweilen Menſchen, die wenig zürnen, und nennen ſie ſanftmüthig; zuweilen legen wir aber auch denen einen männlichen Muth bey, die hart zürnen. Indeſſen wer nur ein wenig von der Linie der Vollkommenheit abweicht, oder nur ein wenig über dieſelbe hinausſchweift, wird nicht getadelt. Nur der zieht ſich Tadel zu, der ſich von jener Linie zu weit entfernt; denn dieſe Entfernung fällt zu ſehr in die Augen, um nicht mit Misfallen bemerkt zu werden. Die

beſtimte

beſtimte Grenze aber, wo z. B. der Zürnende Tadel verdient, iſt nicht auszumachen. Hier giebt nur das Gefühl das Richtmaaß an *).

Da die Tugenden von zwiefacher Art ſind, ſoferne ſie entweder aus der unmittelbaren vernünftigen Willensbeſtimmung entſpringen, oder nur für Folgen der Gewöhnung der Neigungen unter eine vernünftige Willensmaxime gehalten werden können; ſo iſt auch die Zurechnung des Verdienſtlichen dabey von zwiefacher Art. Tugenden der erſtern Art können an ſich ſelbſt und in jedem einzelnen Falle ganz zugerechnet werden; denn die Freyheit des Menſchen erweiſt ſich hier als völlig gegenwärtig und entſcheidend. Hingegen die Tugenden der zweyten Art können nicht in eben dem Maaße zugerechnet werden, und verdienſtlich ſeyn, weil hier die Freyheit nicht ganz und oft gar nicht im Bewußtſeyn gegenwärtig iſt; ſondern die Gewohnheit gewiſſermaßen mechaniſch zum Handeln diſponirt, wiewohl die Gewohnheit hier moraliſchgute Handlungen erzeugt. Gleichwohl ſind doch auch dieſe guten Handlungen aus Gewohnheit nicht ohne Verdienſt; ſie gehen zwar ſo einzeln für ſich genommen nicht unmittelbar von unſerer Freyheit aus; aber die Gewohnheit ſelbſt iſt verdienſtlich, ſofern das Princip derſelben ein Werk unſerer eigenen Selbſtbeſtimmung war. Denn von der Gewohnheit hat man das Princip in ſeiner Gewalt; aber weniger oder gar nicht die Gewohnheit ſelbſt **).

Man kann in ſittlichem Betrachte drey verſchiedene Hauptlebensarten der Menſchen unterſcheiden, die wohlluſtige, die echtbürgerliche und die contem-

*) Ethic. ad Nicom. II. 9. Magn. Mor. I, 9.
**) Ethic. ad Nicom. III, 8.

templative. Bey der erſten iſt es bloß darauf angeſehen, die Summe der ſinnlich angenehmen Empfindungen möglichſt zu erhöhen, und der ſinnlich unangenehmen möglichſt zu vermindern. Dieſe Lebensart iſt keine moraliſche, und überhaupt nicht diejenige, welche ein vernünftiges Weſen, als ſolches, führen ſoll; ſie iſt einem Naturinſtincte untergeordnet, der dem Menſchen mit dem Thiere gemeinſchaftlich iſt; nicht einer Regel der vernünftigen Freyheit, die doch den eigenthümlichen Charakter des Menſchen ausdrückt, und ihn über das Thier emporhebt. Die contemplative Lebensart hat die Erkentniß des Wahren, Guten und Schönen zum Endzwecke; ſie führt den Geiſt aus der Sphäre der Thätigkeit im wirklichen geſellſchaftlichen Leben heraus, und läßt ihn lediglich bey Betrachtungen verweilen; ſie benimmt ihm ihrer Natur nach die Veranlaſſung, laſterhaft zu ſeyn, aber auch zugleich die Veranlaſſung, tugendhaft zu handeln. Die contemplative Lebensart iſt demnach nicht mehr und nicht weniger als eine negative Tugend, die, wenn es auf reelle Tugend ankomt, ſich kein Verdienſt beyzumeſſen hat. Sie kann ſogar mit dem ſchändlichſten Leben beſtehn, indem Jemand mit allem Eifer der theoretiſchen Erkentniß des Wahren und Guten nachſtrebt, ohne daß dieſes einigen Einfluß auf ſeine wirkliche Handelnsweiſe hat, die vielleicht mit jener Erkentniß ſchnurſtracks im Widerſpruche iſt. Wenn bey einem Menſchen Erkentniß des Wahren mit Schlechtigkeit des Handelns ſich paart, dient die contemplative Lebensart dazu, ſeine Schändlichkeit noch auffallender werden zu laſſen. Folglich iſt es allein die Lebensart, welche A. mit dem Namen der echt bürgerlichen bezeichnet, die für eine ſchlechthin moraliſch gute gelten kann.

Hier

Hier handelt der Menſch als Bürger der Pflicht gemäß, welche ihm die vernünftige Ueberlegung, als das Mittelmaaß des Handelns, und ſonach als das beſte Handeln vorſchreibt *).

Von der Erörterung des Princips der Sittlichkeit und des Weſens der Tugend geht Ariſtoteles zur Schilderung der einzelnen Gattungen der Tugend über. Er betrachtet ſie nach den beſtimten Verhältniſſen des Menſchen zu äuſſern Ereigniſſen, zu äuſſern Gütern und zu andern Menſchen. Nach dieſem Leitfaden charakteriſirt er alſo die Tugenden der Tapferkeit, Mäßigkeit, Liberalität, Großmuth, Ehrliebe, Beſcheidenheit, Sanftmuth, der Wahrhaftigkeit, Biederkeit, Urbanität, der Gerechtigkeit, Billigkeit und Freundſchaft. Eine ausführliche Erörterung deſſen, was er über die Natur dieſer Tugenden, und der ihnen entgegengeſetzten Laſter ſagt, gehört hierher nicht. Bloß über den Ariſtoteliſchen Begriff von der Gerechtigkeit will ich hier etwas anmerken, ſoviel nöthig iſt, um ſeine Idee vom Naturrechte aufzuhellen, die er zuerſt unter den Philoſophen beſtimter auffaßte, wiewohl er ſie nicht weiter verfolgte und zur Wiſſenſchaft ausbildete, auch bey weitem nicht ſcharf genug von der moraliſchen Pflicht der Gerechtigkeit unterſchied **).

Die Gerechtigkeit drückt an und für ſich ſelbſt, ſagt A., den Charakter der Tugend überhaupt ſo genau aus, und iſt ſo viel befaſſend, daß es zu entſchuldigen iſt, wenn manche Philoſophen die Tugend durch die Gerechtigkeit erklärt haben. Inzwiſchen kann

*) Ethic. ad Nicom. I, 3. Ethic. ad Eudem. I, 4. III, 10. VII, 6.

**) Ethic. ad Nicom. libb. III. IV. Ethic. ad Eudem. lib. III.

kann Jemand feige, unmäßig, verſchwenderiſch ſeyn, alſo untugendhaft, ohne darum ungerecht zu ſeyn gegen andere; man kann folglich die Gerechtigkeit bald als eine einzelne Tugend, bald als die Tugend überhaupt betrachten. Nimt man ſie im letztern Sinne, ſo iſt der gerechte Mann derjenige, der in allen ſeinen Handlungen das Mittelmaaß befolgt. Nimt man ſie aber im erſtern, und in dieſem iſt hier beſonders von ihr die Rede, ſo iſt der gerechte Mann derjenige, der nichts gegen das äuſſere (für ihn verbindliche) Geſetz verbricht, ſich nicht mehr anmaaßt, als ihm gebührt, und die Linie der Gleichheit mit andern nicht überſchreitet. Der ungerechte Mann iſt hiervon das Gegentheil. Die äuſſere Gerechtigkeit verhält ſich alſo zur Gerechtigkeit überhaupt, wie ein Theil zum Ganzen. Aus dieſen Bemerkungen geht auch ſchon hervor, daß die äuſſere Gerechtigkeit ebenfalls, wie alle Tugenden, in der Beobachtung eines Mittelmaaßes beſteht, ſo daß Jemand in dem Verhältniſſe, in welchem er zu andern ſich befindet, ſey er nun mit ihnen gemeinſchaftlich einem Geſetze unterworfen oder nicht, nicht zuviel und nicht zuwenig ſich zueignet. Die Ungerechtigkeit liegt in beyden der Gerechtigkeit entgegengeſetzten Extremen; das Eine bezeichnet ein Zuviel; z. B. wo Jemand von dem Andern mehr fodert, als ihm zukomt; das Andere bezeichnet ein Zuwenig, wo Jemand weniger leiſten will, als er zu leiſten ſchuldig iſt; der Richter ſoll denn das Mittelmaaß zwiſchen dem Zuviel und Zuwenig entſcheiden. Recht iſt alſo die Norm der Verhütung des Schadens. Wenn Zweifel entſteht, ob der Vortheil oder Nachtheil Jemandes übermäßig ſey, wenden ſich die Parteyen an den Richter, d. i. ſie wenden ſich an das Recht; denn der Richter ſoll nichts anders ſeyn, als wie das Recht in

Per-

Perſon. Als Richter aber hat er nichts anders auszumitteln, als wie das Mittelmaaß zwiſchen unrechtmäßigem Vortheile des Einen, und dem Schaden des Andern; und indem er dieſes ausmittelt, mittelt er das Recht aus *).

Das Recht in Beziehung auf die Geſellſchaft iſt zwiefach, das häusliche und das bürgerliche Recht (το οικονομικον δικαιον, το πολιτικον). Jenes begreift unter ſich das Eherecht, das elterliche Recht und das Herrſchaftsrecht. Die Familie macht überhaupt nur Eine und Dieſelbe Perſon aus, da ihr Zweck ein gemeinſchaftlicher iſt, die Erhaltung und Beförderung des Hausweſens. Die Perſon kann gegen ſich ſelbſt nicht ungerecht ſeyn; das Recht der einzelnen Hausgenoſſen wird durch den gemeinſchaftlichen Zweck beſtimt; über die Erreichung desſelben kann aber nur die beſte Einſicht entſcheiden, die dem Hausvater zukomt; dieſem alſo ſind die übrigen Hausgenoſſen verhältnißmäßig untergeordnet; thäte er ihnen Unrecht, ſo thäte er ſich ſelbſt Unrecht; das äuſſere bürgerliche Recht iſt demnach hier nicht anwendbar; und hierin liegt auch die Urſache, warum das häusliche Recht von dem bürgerlichen geſondert werden muß. Es iſt aber wohl zu verſtehn, daß der Hausvater hierdurch nicht zum Tyrannen der Seinigen gemacht wird; ſondern das Geſetz der Vernunft allein begründet ſein Recht. Als vernünftiger Hausvater iſt er der Ausüber und Bewahrer des Rechts der geſamten Familie, und folglich auch der Beſchützer der verhältnißmäßigen Gleichheit der Hausgenoſſen **).

Das

*) Ethic. ad Nicom. V, 1-9. Magn. Mor. I, 34. Ethic. ad Eudem. lib. IV.

**) Ethic. ad Nic. V, 10.

Das bürgerliche Recht theilt ſich wieder in das natürliche und das poſitive. Jenes iſt dasjenige, was an und für ſich ſelbſt allgemeingültig iſt, es mag ausdrücklich als Recht beſtimt ſeyn oder nicht (Φυσικον μεν δικαιον το πανταχȣ την αυτην εχον δυναμιν, και ου τω δοκειν, ἡ μη); dieſes dasjenige, welches ſich auf Handlungen bezieht, bey denen es anfangs gleichgültig war, ob und wie ſie geſchehen, durch welches aber eben die Indifferenz dieſer Handlungen aufgehoben oder beſchränkt wird, wie z. B. es poſitives Recht iſt, daß man zur Löſung eines Gefangenen eine Mine bezahlen, oder dem Zeus Ziegen, nicht Schaafe, opfern ſolle. Das poſitive Recht begreift folglich alles, was durch die Willkühr der Völker ausdrücklich als Recht erkannt und beſtimt iſt. Die Meynung Einiger, daß es überhaupt nur poſitive Rechte gebe, weil das, was von Natur beſtehe, unwandelbar und ſich überall gleich ſey (wie z. B. das Feuer in Griechenland und bey den Perſern auf gleiche Weiſe brennt); da hingegen man finde, daß die Rechte bey verſchiedenen Völkern verſchieden ſeyen, wird vom Ariſtoteles verworfen. Es gebe allerdings, behauptete er, auſſer dem poſitiven Rechte auch ein Naturrecht, und die Verſchiedenheit des Rechts gelte nicht in Anſehung des letztern, ſondern in Anſehung jenes (Εϛι γαρ, ὁ μαντευονται τι παντες φυσει κοινον δικαιον και αδικον, καν μηδεμια κοινωνια προς αλληλους ᾖ, μηδε συνθηκη. Rhet. I, 13). Die poſitiven Rechte entſpringen aus der willkührlichen Uebereinkunft der Menſchen betreffend den Nutzen gewiſſer Handelnsweiſen. Dieſe Uebereinkunft beruht auf ſubjectiver Beurtheilung, deren Reſultate ſehr verſchieden ſeyn können. Daher gleichen die poſitiven Rechte den Maaßen und Gewichten. Ein Volk hat

hat kleinere Maaße und Gewichte eingeführt; das andere größere; wie es die Meynung von dem individuellen Bedürfniſſe mit ſich brachte. Derſelbe Fall iſt bey der Verſchiedenheit der willkührlichen Rechte bey verſchiedenen Völkern. Die Völker haben auch verſchiedene Statsformen; gleichwohl läßt ſich nur Eine beſte d. i. natürliche, gerechte Statsform denken. Zur Beſtätigung der Exiſtenz des Naturrechts beruft ſich Ariſtoteles noch auf die Appellationen an ein natürliches Recht, welche die dramatiſchen Dichter ihren Perſonen in den Mund legten. Eine weitere Entwickelung und Anwendung des Begriffes vom natürlichen Rechte an und für ſich hat A. nicht unternommen. Was dahin etwa zu rechnen wäre, hat er in ſeine Politik verwebt *).

Merkwürdig iſt aber noch die Art, wie er die Billigkeit (επιεικεια) von der Gerechtigkeit (δικαιοσυνη) unterſcheidet. Beyde ſind nicht einerley, machen aber gleichwohl zuſammen Einen und denſelben Gattungsbegriff aus. Man lobt den billigen Mann, und zieht ihn ſogar in gewiſſen Fällen dem bloß gerechten vor. Nun wäre es ungereimt, das Billige zu loben, wenn es etwas vom Gerechten weſentlich verſchiedenes wäre; denn entweder wäre das Gerechte nicht moraliſch gut, oder das Billige wäre nicht gerecht, wenn es etwas Anderes wäre; ſind aber beyde, das Billige und Gerechte, moraliſch gut, ſo ſind ſie dasſelbe. Das Billige iſt eine Art des Gerechten, und beſſer, als dieſes; es iſt gleichwohl nicht in dem Sinne beſſer, als das Gerechte, als ob es von einer andern Gattung wäre. Die Schwierigkeit des Unterſchiedes entſpringt daher, daß das Billige gerecht iſt nicht dem poſitiven Geſetze gemäß, ſondern als Verbeſſerung des poſitiven Geſetzes. Jedes poſi-

tive Geſetz iſt allgemein; es iſt nicht immer möglich, in dieſer Allgemeinheit alle einzelne Fälle, die unter das Geſetz gehören können, zu beſtimmen; daher giebt der Geſetzgeber nur die Norm für die Handlungen an, wie ſie gewöhnlich geſchehen und vorkommen, wobey er wohl weiß, daß dieſe Norm auf mögliche einzelne Fälle, welche doch das Geſetz unter ſich befaſſen müßte, nicht paſſen möchte. Dieſer Mangel des Geſetzes wird nicht vom Geſetzgeber verſchuldet, ſondern hat ſeinen Grund in der Natur der Sache. Angenommen, daß Jemand gegen das allgemein ausgedrückte Geſetz verſtieße, wie es ausgedrückt iſt, ohne doch in der That nach der Abſicht des Geſetzgebers bey dem Geſetze illegal zu handeln; ſo entſchiede der Richter gerecht, der den Handelnden nach dem Buchſtaben des Geſetzes beſtrafte; hingegen entſchiede er beſſer als gerecht, er entſchiede billig, und wie der Urheber des Geſetzes, falls er Richter nach ſeinem eigenen Geſetze wäre, ſelbſt entſcheiden würde, wenn er den Handelnden nicht beſtrafte. Die Billigkeit iſt alſo nach Ariſtoteles die Geſinnung, die mangelhafte poſitive Geſetzlichkeit mit der natürlichen Rechtmäßigkeit auszugleichen. Και εϛιν αὑτη ἡ φυσις ἡ τȣ επιεικους, επανορθωμα νομȣ, ᾗ ελλειπει δια το καθολȣ. Ein billiger Menſch iſt überhaupt derjenige, der im thätigen Leben nicht auf das ſtrenge geſetzliche Recht zum Schlimmern dringt, ſondern von dem Rechte nachläßt, ob er es gleich nach dem Geſetze fordern könte (ὁ μη ακριβοδικαιος επι το χειρον, αλλ' ελαττωτικος, καιπερ εχων τον νομον βοηθον *).
Ariſtoteles hat hier bloß die Billigkeit in einer particularen Beziehung auf die durch poſitive Geſetze beſtimte Gerechtigkeit charakteriſirt, nicht in ihrem Ver-

(* Ethic. ad Nicom. V, 14.

Verhältniſſe zur Gerechtigkeit überhaupt. Hätte er auf das letztere Verhältniß geachtet, ſo würde er gefunden haben, daß er hier die Billigkeit durch die Gerechtigkeit überhaupt erklärte, alſo zwiſchen Billigkeit und Gerechtigkeit den Unterſchied ganz aufhob, der doch weſentlich gegründet iſt. Denn die Verbeſſerung des fehlerhaften Geſetzes iſt ſtrenge genommen nur Gerechtigkeit, nicht Billigkeit. Daher mußte er auch zu den Sätzen ſeine Zuflucht nehmen, daß Billigkeit eine Art Gerechtigkeit, und doch etwas Beſſeres, als Gerechtigkeit, ſey. Die Urſache dieſer ſeiner Misverſtändniſſe war die Verwechslung der Pflicht und des Rechts, der Moralität und Legalität. Derjenige iſt gerecht, der die Rechte des Andern reſpectirt. Derjenige iſt billig, der in Hinſicht auf die moraliſche Würde der Menſchheit ſein eigenes Recht beſchränkt oder aufopfert, wo dieſes dem ſittlich guten Zwecke des Andern beförderlich iſt.

Ariſtoteles hatte den Zuſtand angenehmer Empfindungen, ſoferne er entweder eine Folge der vernünftigen Thätigkeit des Menſchen iſt, oder ſich mit derſelben verträgt, und ſie begleitet, als ein weſentliches Beſtandſtück in den Begriff des höchſten Gutes aufgenommen. Dieſer Zuſtand angenehmer Empfindungen aber, bey ſeiner mannichfaltigen Beſchaffenheit, und da er ſo im Allgemeinen gedacht mit dem Begriffe der Wohlluſt (ἡδονη) überhaupt zuſammenläuft, bedurfte noch einer nähern Beſtimmung und engeren Einſchränkung, um für ein echtes Beſtandſtück des höchſten Gutes gelten zu können, und einerſeits nicht das Ariſtoteliſche Moralſyſtem dem Verdachte auszuſetzen, als ob es die Wohlluſt unbedingt begünſtige, und ſich folglich im Weſentlichen nicht von den Moralſyſtemen der Cyrenaiker und

Epikureer unterſcheide, andererſeits in ſeiner Abhängigkeit von der Tugend, als der Bedingung, einzuleuchten. Ohnehin urtheilte A. ſehr richtig, daß eine genauere Unterſuchung der Wohlluſt, wie weit ſie Zweck des vernünftigen Handelns ſeyn möge, zur ſicheren Anwendung der Theorie der Sittlichkeit unumgänglich ſey; da einmal die Menſchen bey ihrem Thun und Laſſen nach angenehmen Empfindungen überhaupt ſtreben, die Beobachtung des ſittlichen Geſetzes dies Streben auch nicht ſchlechthin ausſchließt, und ohne an die menſchliche Natur überſpannte, und eben deßwegen nicht zu realiſirende Forderungen zu thun, nicht ausſchließen kann; mithin alles darauf ankomt, den Begriff der ſittlichen Wohlluſt gehörig feſtzuſetzen. A. hat ſich daher bemüht, die Natur des Vergnügens überhaupt nach ſeinen mannichfaltigen Arten und Gründen, und nach ſeinem verſchiedenen Werthe in Beziehung auf die Sittlichkeit genauer zu beſtimmen. Er widerlegte ausführlich die Behauptung, daß ſinnliche Glückſeligkeit (Wohlluſt) unbedingt der Zweck des ſittlichen Handelns ſeyn müſſe, und beſtritt hierin namentlich den Eudoxus, einen geachteten Philoſophen der Zeit, der den groben Eudämonismus vertheidigte. Die wahre Glückſeligkeit ſetzte er in das Vergnügen, das entweder durch die Tugend (die vernünftige Thätigkeit) bewirkt wird, oder ſich mit derſelben verträgt; und hieraus folgerte er, daß die höchſte Glückſeligkeit ſich nur mit der vollkommenſten Tugend zuſammenfinden möge. Die vollkommenſte Tugend kann aber nur in derjenigen Thätigkeit des Menſchen gegründet ſeyn, welche an und für ſich die edelſte iſt, man mag hierunter die Thätigkeit des Verſtandes verſtehn, oder ſonſt irgend eines Vermögens, das an ſich ſelbſt edel und göttlich iſt, und den höch-

ſten

ſten Zweck ausdrückt. Nun können wir uns kein edleres Vermögen des Menſchen vorſtellen, als den Verſtand, und, was durch den Verſtand gedacht wird, iſt von allem Erkennbaren das edelſte; daher iſt auch die höchſte Glückſeligkeit mit der vollkommenſten Thätigkeit des Verſtandes verknüpft, und das Vergnügen, welches aus der Betrachtung der Dinge und der Weißheit entſpringt, iſt das größte. Dieſe Glückſeligkeit hat zugleich den Charakter, daß ſie am reinſten iſt und am längſten dauert; denn wir können uns länger mit der Betrachtung unterhalten, als mit irgend einer andern Beſchäfftigung. Ariſtoteles fand es wahrſcheinlich, daß der Beſitz der Wiſſenſchaft angenehmer ſey, als das Suchen derſelben. Ueberhaupt aber hat die Weißheit und das Streben nach derſelben den Vorzug vor andern Arten der Glückſeligkeit; z. B. vor dem Beſitze äuſſerer Güter dadurch, daß der Weiſe ſich ſelbſt genug iſt, Anderer Hülfe nicht bedarf, den Genuß des Vergnügens, welches die Weißheit gewährt, ſtets in ſeiner Gewalt hat, und daher auch ſeinen Zweck völlig erreicht; dahingegen der Beſitzer äuſſerer Güter, dem aber die Weißheit mangelt, ſeine Güter nicht zu gebrauchen, überhaupt nicht zu handeln weiß, und immer von den äuſſern Dingen und andern Menſchen abhängig iſt. Auch ſcheint der Genuß der höchſten Glückſeligkeit Muſſe und Ruhe zu erfordern. Dieſe findet ſich bey der äuſſerlichen bürgerlichen Thätigkeit nicht, ſelbſt wenn ſie noch ſo vernünftig iſt, und noch ſo gut gelingt, alſo die größte Summe von Annehmlichkeiten verſchafft, welche ſie nur verſchaffen mag; denn der edelſte Krieger, der edelſte Staatsmann, iſt im Wirbel ſeiner Geſchäffte oft auſſer Stande, eben jener Annehmlichkeiten froh zu werden. Wenn aber Jemand

der Betrachtung der Dinge nachhängt, genießt er auch der Muſſe und Ruhe, und er wird vollends durch nichts im Gefühle ſeiner Glückſeligkeit geſtört, wenn ihm die erforderlichen äuſſern Güter nicht abgehen. Je vollkommner die Betrachtung und die dadurch erworbene Weißheit iſt, je zureichender die äuſſern Güter, und je länger das Leben, deſto höher ſteigt die geſamte Glückſeligkeit des Menſchen. Wenn alſo der Geiſt mit dem übrigen Menſchen verglichen etwas Göttliches iſt, ſo iſt auch ein Leben der Natur des Geiſtes gemäß ein göttliches in Vergleichung mit dem gewöhnlichen Menſchenleben. Man muß ſich hier nicht an die Warnung Einiger kehren, daß man Menſch ſey, und nur auf ein menſchliches Handeln und menſchliches Genießen Anſpruch machen ſolle; der kümmerliche Sterbliche müſſe nur nach einem kümmerlichen vergänglichen Glücke trachten, und damit zufrieden ſeyn. Vielmehr ſoll der Menſch, ſoviel es geſchehen kann, ſich über das Loos der Sterblichkeit erheben, und alles thun, um dem Edelſten in ihm gemäß zu leben. Ob die Vernunft gleich ein kleines Ding an Gröſſe iſt, ſo übertrifft ſie doch alles Andere weit an Kraft und Würde. Ein jeder Menſch aber beſitzt die Vernunft als ſeinen Theil und ſein Eigenthum; es iſt alſo ungereimt, wenn er nicht ſein (das ſeiner Vernunft angemeſſene) Leben, ſondern ein Leben lebt, das ihm fremde iſt. Nach dieſer Beſtimmung der höchſten Glückſeligkeit ſchildert Ariſtoteles auch die untergeordneten Arten derſelben, und zeigt ihren Werth, den ſie im Verhältniſſe zur ſittlichen Beſtimmung und Würde des Menſchen haben *).

Am Schluſſe ſeiner Ethik an den Nikomachus bemerkt Ariſtoteles, daß die von ihm vorgetra-

*) Ethic. ad Nicom. X, 6 ſq.

tragene Sittenlehre wohl hinreichend ſeyn möchte, um edelmüthige gut erzogene Menſchen zur Tugend zu erwecken, und ihnen Enthuſiasmus für dieſelbe einzuflöſſen; daß aber der groſſe Haufen ſchwerlich dadurch zu einer rechtſchaffenen Art zu denken und zu handeln bewegt werden dürfte. Dieſer wird nicht durch Achtung vor der Vernunft gezügelt, ſondern nur durch Furcht, und er enthält ſich laſterhafter Handlungen nicht der Schande wegen, ſondern um Strafen zu vermeiden. Seine ganze Lebensweiſe wird durch ſinnliche Triebe und Leidenſchaften regiert; ſein Ziel iſt Genuß des ſinnlichen Vergnügens, und Herbeyſchaffung der Mittel, welche dasſelbe gewähren mögen; eben ſo eifrig flieht er den Schmerz; von dem moraliſch Guten und wahrhaft Angenehmen hat er keine Idee, weil er für die damit verknüpften Freuden ganz unempfänglich iſt; und wenn er eine Idee davon hat, ſo iſt ſie bey ihm ohne wirkſamen Einfluß. Wie ſind alſo ſolche Menſchen ſittlich zu beſſern, und vom Laſter zur Tugend zu führen? — Es giebt drey Haupturſachen der Moralität: die natürliche Anlage zum Guten, der Unterricht, und die Gewöhnung des Willens an ſittlichgute Maximen. Hierbey iſt nun offenbar, daß die natürliche Anlage zum Guten nicht von dem Menſchen ſelbſt abhange, ſondern von einer zufälligen Gabe der Götter. Der Unterricht aber, ſowohl der mündliche als der ſchriftliche, kann wiederum nicht zur Bildung Aller auf gleiche Weiſe beytragen; er ſetzt voraus, daß die Gemüther der Lehrlinge gehörig vorbereitet ſind, wie ein Acker vorbereitet ſeyn muß, auf welchem ein ausgeſtreuter Samen zur Frucht reifen ſoll. Dieſe Vorbereitung wird inzwiſchen bey den meiſten Menſchen aus der rohen ungebildeten Menge fehlen. Denn

 wer

wer ſeinen Leidenſchaften fröhnt, wird nicht mit Ruhe und Geduld demjenigen zuhören, der ihn vom Laſter abzumahnen oder abzuſchrecken ſucht; er wird auch unfähig ſeyn, ihn zu verſtehn. Ueberhaupt weichen die ſinnlichen Triebe und Leidenſchaften in ihrer rohen Energie dem Unterrichte nicht; ſie müſſen mit Gewalt bezähmt und unterdrückt werden. Es bleibt folglich für die moraliſche Erziehung des großen Hauſens nichts übrig, als wie die öffentliche mit Zwang verbundene Geſetzgebung des Stats. Hieraus entſpringt aber das neue große und wichtige Problem: Wie der Stat eingerichtet werden müſſe, damit die Geſetzgebung die moraliſche Erziehung der Bürger bezwecke, und auch in der That bewirke? Denn da ſich von der natürlichen Bösartigkeit der Individuen ein Widerſtreit gegen die Geſetzgebung des Stats, auch wenn ſie an ſich ſelbſt noch ſo vollkommen ſeyn ſollte, erwarten läßt, ſo müſſen ſehr künſtliche Mittel angewandt werden, um demſelben vorzubeugen, und ſeine nachtheiligen Folgen abzuwenden. Die Beantwortung jenes Problems iſt Gegenſtand einer beſondern Wiſſenſchaft, der Politik im engern Sinne, die tief eindringende Kentniß der Welt und des Menſchen, hiſtoriſches Studium der vorhandenen politiſchen Verfaſſungen, Geſetzgebungen und ihrer Wirkungen, endlich Abſtraction gültiger Maximen, des Grades und der Art ihrer Anwendung, nach der Beſchaffenheit der Menſchen, des Orts, der Zeit und der Umſtände erfordert. Dieſe Politik, ſetzt A. hinzu, iſt noch nicht ſo aufgehellt, wie ſie ſeyn müßte, und hat eine fleißige ſorgfältigere Cultur noch gar ſehr nöthig. Die Sophiſten ſind zwar Lehrer der Politik; aber ohne je ſelbſt einen Stat verwaltet, oder ſich gründliche hiſtoriſche Erfahrung erworben zu haben. Die

wirk=

wirklichen Statsmänner aber handeln mehr nach momentanem Bedürfniſſe, nach zufälliger Meynung, nach Routine, als nach überdachten, in der Erfahrung geprüften und bewährten politiſchen Grundſätzen. Beydes iſt durchaus unzulänglich. Um die praktiſche Philoſophie zu vollenden, hielt es A. daher für nothwendig, zuvörderſt die politiſchen Theorieen der Vorgänger genauer zu unterſuchen; dann aus der Geſchichte der poſitiven Statsformen die Urſachen zu entwickeln, welche die Staten zu Grunde richten, oder auch dieſelben erhalten und ihren Flor befördern; endlich den Charakter der beſten Statsverfaſſung zu beſtimmen.

Unter den Werken des Ariſtoteles, namentlich unter denen, welche die praktiſche Philoſophie betreffen, iſt ſeine Politik eines der lehrreichſten, und ſelbſt für unſer heutiges Zeitalter von hohem wiſſenſchaftlichen Intereſſe. Dieſen Werth verdankt es nicht bloß dem philoſophiſchen Genie und der Gelehrſamkeit ſeines Verfaſſers überhaupt; ſondern auch ganz vorzüglich der Methode, welche bey der Anlage und Ausarbeitung desſelben befolgt iſt. Es exiſtirte damals eine anſehnliche Zahl Statsverfaſſungen in größtentheils kleinen, leicht überſehbaren, Gebieten, und alle wiederum in einem verhältnißmäßig kleinen Raume neben einander beſtehend. Mehrere derſelben hatten ihren Urſprung nicht in zufälligen äuſſern und innern Ereigniſſen; ſondern ſie waren in ihren Grundformen von Geſetzgebern nach empiriſch praktiſchen Einſichten geſtiftet, und hatten bereits eine längere Zeit hindurch gedauert. Hierdurch hatte A. Gelegenheit, eine groſſe Mannichfaltigkeit poſitiver politiſcher Einrichtungen und dabey angewandter Maximen kennen zu lernen, und er konte zugleich den gröſſern

oder geringern Werth oder Unwerth derſelben in der Erfahrung erproben. Auſſerdem fand aber A. auch mehr politiſche Theorieen, Vorſchläge und Einfälle ſeiner Zeitgenoſſen vor ſich, wie des Xenophon, Plato, Hippodamus von Milet, Phaleas von Chalcedon u. a. Demnach hatte die philoſophiſchpolitiſche Speculation bereits verſchiedene Wege verſucht, die er nicht erſt zu verfolgen brauchte, um ſelbſt zu entdecken, was ſich darauf entdecken ließ; wo er vielmehr nur nöthig hatte, die Entdeckung zu beleuchten. So war ſchon der Standpunct des A. höchſt günſtig, um zu einer wiſſenſchaftlichen Politik zu gelangen, und nun wählte er noch dazu eine Forſchungsart, von welcher ſich die Erreichung ſeines Zweckes am erſten erwarten ließ, und die für den theoretiſchen Politiker überhaupt, dem es zwar zuvörderſt um Grundſätze, aber zunächſt auch um die Anwendbarkeit derſelben auf Menſchen zu thun iſt, ſich allein bewähren kann. Er nahm die Geſchichte zur erſten Lehrerinn im politiſchen Felde; ſammelte gemeinſchaftlich mit ſeinem vertrauteſten Schüler, dem Theophraſt, Notizen von allen damals bekanten Statsconſtitutionen; achtete hauptſächlich auf die Wirkungen, welche ſie hervorgebracht hatten, ſuchte die Gründe dieſer Wirkungen auf, und ſchritt ſo durch Abſtraction aus der Kritik der vorhandenen poſitiven Statsverfaſſungen zur Idee einer Statsform fort, welche die wenigſten Uebel für jedes gegebene Volk überhaupt haben möchte (zur Idee der beſten Republik), und hernach zur Feſtſetzung politiſcher Maximen, die für die Errichtung und Verwaltung von Conſtitutionen für beſtimte Völker zu befolgen wären, da die beſte Republik, in ihrer wirklichen Ausführbarkeit gedacht, nur

nur ein ſehr allgemeiner Umriß einer Statsform ſeyn kann, der vielerley Schattirungen zuläßt, und ihrer auch bedarf. Eben dieſe hiſtoriſchkritiſche Methode, ſo wie ſie den Ariſtoteles auf gewiſſe politiſche Grundſätze leitete, und ihm zugleich die verhältnißmäßige Anwendbarkeit derſelben darthat, gab ihm auch die Kriterien an die Hand, nach denen er die Theorieen ſeiner philoſophiſchen Mitpolitiker, zwar nicht ſpeculativ, aber doch nach einſtimmigen Erfahrungen prüfen konte. Uebrigens können hier nur die Ideen, die Ariſtoteles vom Geſellſchaftsrechte und Statsrechte hatte, und die er als Grundlage ſeiner Theorie von der beſten Statsverfaſſung überhaupt aufſtellte, nebſt der leztern genauer erörtert werden. Seine Kritik der zu ſeiner Zeit vorhandenen poſitiven Statsverfaſſungen ſowohl, als der von Philoſophen in der Theorie entworfenen, ſo lehrreich ſie an ſich iſt, hat doch zuviel locale Beziehungen, und iſt zu individuell, um in der Einleitung zu einer Geſchichte der neuern Philoſophie überhaupt ausgeführt werden zu können.

Das allgemeine Geſellſchaftsrecht und Statsrecht ſuchte Ariſtoteles auf folgende Art zu begründen. Der Menſch kann vermöge ſeiner Naturbeſtimmung nicht ſolitär im ſtrengſten Sinne leben. Mann und Weib müſſen ſich, wie bey den Thieren, mit einander verbinden, um das Naturgeſetz zu erfüllen, das Fortpflanzung der Art fodert; aus dieſer Verbindung entſtehn Kinder, die ernährt und erzogen werden müſſen; und die Geſellſchaft der Eltern und Kinder gebraucht auch zum Erwerbe des Unterhalts noch andere Perſonen als Werkzeuge (Knechte). So bildet ſich zufolge eines Naturgeſetzes die Familie (οικια), und da aus einer Familie im Fortgange

der

der Zeit mehr entſtehn, die an demſelben Orte im Vereine leben mögen, ſo bildet ſich eine Gemeinde (κωμη), die man als Colonie der Familie betrachten kann. Die Familie hat zur Abſicht, dem gemeinſchaftlichen Bedürfniſſe der Individuen, aus welchen ſie zuſammengeſetzt iſt, genug zu thun; ſie erfordert alſo in dieſer Hinſicht Einen Willen, und Eine Art der Beſtimmung desſelben, mithin eine Oberherrſchaft und ein Recht darauf. Ariſtoteles verwarf als Princip des Geſellſchaftsrechts das ſogenannte Recht des Stärkern, weil Gewalt nie ein Recht begründen könne; er verwarf aber auch die unbedingte Gleichheit der urſprünglichen Menſchenrechte, die ſchon zu ſeiner Zeit Einige behauptet hatten, und bey welcher ein urſprüngliches Recht auf Herrſchaft einiger Menſchen über gewiſſe andere als ein Unrecht erſchien; denn er meynte, daß bey dieſer letztern Vorausſetzung die Erreichung des Zweckes aller urſprünglichen geſellſchaftlichen Verbindung verfehlt, oder zum mindeſten gar ſehr erſchwert werden würde. Zum Principe des Geſellſchaftsrechts nahm er ein Recht des Beſſern an (ius melioris, το τον κρειττονα αρχειν), und dieſes Princip deducirte er durch nachſtehendes Raiſonnement: Die Natur eines jeden Dinges iſt der Zweck, welchen dasſelbe in ſeiner Vollendung ausdrückt. Der ſolitäre Menſch kann dieſe Vollendung nicht erreichen; die Geſellſchaft entſteht demnach zufolge eines Naturgeſetzes. Die Natur (der Zweck) der Geſellſchaft beſteht wiederum in der Selbſtgenugſamkeit (αυταρκεια), daß die Mitglieder durch gegenſeitige Leiſtung ihre Vollendung bewirken. Was nun in einem Dinge zur Realiſirung ſeines Naturzweckes am meiſten beyträgt, hat die Herrſchaft von Rechts wegen. So iſt in leb-

loſen

loſen Dingen die Harmonie des Ganzen herſchend über die Theile; ſo herſcht in den Thieren die Seele über den Körper; ſo herſcht die vernünftige Seele deſpotiſch über den Körper, und monarchiſch, auch wohl demokratiſch, über die unvernünftige Seele (das ſinnliche Begehrungsvermögen). Der Naturzweck der menſchlichen Geſellſchaft aber iſt ohne Vernunftgebrauch (διανοια) unerreichbar; wer alſo durch dieſen am meiſten für jenen wirkt, hat ein Recht, über die Andern zu herſchen. Aus dem Grunde herſchen der Mann über das Weib, der Herr über den Sclaven. Auf eine andere Weiſe deducirte Ariſtoteles das obige Princip aus der Verſchiedenheit der körperlichen und geiſtigen Anlagen unter den Menſchen. Das Weib iſt von der Natur ſo ausgerüſtet, daß es gerade nicht mehr Verſtand hat, als nöthig iſt, um dem Manne für den gemeinſchaftlichen Zweck gut zu gehorchen. Eben ſo der rohe thieriſche Barbar iſt ſich kaum einer Vernunft bewußt; er kann für den Geſellſchaftszweck nur mit dem Körper nützen; der Grieche macht ihn mit Rechte zu ſeinem Sclaven. Ariſtoteles iſt der erſte und einzige griechiſche Philoſoph, von dem man weiß, daß er über das Recht auf Sclaverey eines Andern philoſophirte. Er ſagt: Wer ſich zu andern Menſchen verhält, wie der Körper zur Seele, oder wie das Thier zum Menſchen, an welchem alſo der Körper und der äuſſere Gebrauch desſelben das Beſte iſt, der iſt von Natur Unterthan. Das vernunftloſe Thier handelt nach Trieben, und kann nur durch ſeinen Körper Dienſte leiſten; daher iſt es eine Sache des Menſchen. Unter Menſchen iſt derjenige ein gebohrner Sclav, der eines Andern ſeyn kann. Eines Andern aber kann derjenige ſeyn, der zwar die Vernunft inſofern mit dieſem gemein hat, daß er ſich derſelben dun-

dunkel bewußt wird, der ſie gleichwohl nicht zu gebrauchen vermag, alſo bloß durch ſeinen Körper zu nützen fähig iſt. Die Natur, meynte A., habe ſelbſt die Körper der Freyen und Sclaven verſchieden gebildet; jene ſtark zum zweckmäßigen und nothwendigen Lebensgebrauche; dieſe bloß nützlich zum innern häuslichen Leben; jene zum Kriege; dieſe zu Arbeiten des Friedens. Wenn gewiſſe Menſchen durch ihren Körper ſich ſo unterſchieden, fügt er hinzu, wie die Götter, ſo würde Jedermann urtheilen, es ſey billig, daß die übrigen ihnen dienten. (Dies letzte Argument des A., um die urſprüngliche Naturbeſtimmung gewiſſer Menſchen zur Knechtſchaft darzuthun, beruhte auf einer groben Fallacia non cauſſae vt cauſſae). Was aber ſchon von den Vorzügen des Körpers gelte, gelte noch mehr von der Seele; es ſey nur ſchwer, die Gradation der Vorzüge der Seele wahrzunehmen, und daher ſchwer zu beſtimmen, wie viel Rechte z. B. das Weib bey den Griechen vor dem Barbaren (dem Sclaven) voraus habe, wiewohl es doch einleuchtend barbariſch ſey, das griechiſche Weib in dieſelbe Kategorie mit dem Sclaven zu ſetzen. Ungeachtet inzwiſchen A. aus den obigen Gründen ein urſprüngliches Recht auf Sclaverey einräumte, ſo bedingte er es doch ausdrücklich durch den Zweck der Geſellſchaft, und erklärte es für unerlaubt, den Sclaven willkührlich zu mishandeln. Er verlangte, daß ihn der Herr wenigſtens eben ſo behandeln ſolle, wie den βοῦς ἀρότης, was nicht viel an ſich, und doch, wenn man an das Schickſal der heutigen Negerſclaven denkt, ſehr viel verlangt iſt. Er unterſchied auch zwiſchen natürlichen Sclaven und geſetzmäßigen. Ein unbedingtes Recht auf Sclaverey gefangener Feinde leugnete er geradezu, das bekantlich unter den Grie-

chen

chen hergebracht war. Mit aller Ehrlichkeit ſagte er nicht minder ſeinen Landsleuten, daß ſie nicht als Griechen, ſondern nur durch Ausbildung der Vernunft ein Recht auf Sclaverey der Barbaren haben könten *). Ariſtoteles hatte alſo zwar vom Grunde des Rechts überhaupt einen ganz falſchen Begriff; größere Einſicht und Tugend begründen ein Recht auf Andere ſo wenig, wie größere Stärke. In Anſehung der Sclaven hat er ſich aber doch ſchon durch die Erneuerung der Frage (denn ſie war bereits von einigen andern Politikern, wie er ſelbſt bemerkt, aufgeworfen worden): quo iure ſie Sclaven wären und ſeyn könten? Verdienſt um die Menſchheit erworben. Er machte wiederholt auf einen Punct in den damaligen Statsverfaſſungen aufmerkſam, der bis dahin wenig oder gar nicht von ſeiner urſprünglich rechtlichen Seite berührt war. Plato hatte bey ſeiner beſten Republik nicht an die Sclaven gedacht. Aber der Wink des A. u. a. gieng für ſeine Zeitgenoſſen und nächſten Nachkommen verloren; die Sclaverey hingegen, rechtlich oder unrechtlich, blieb. Hat man doch in unſern Tagen noch immer Urſache, die Frage von neuem in Anregung zu bringen!

Auch die Geſellſchaft iſt nicht hinreichend, den Naturzweck des Menſchen, Vollendung ſeines Weſens in allen Beziehungen zu verwirklichen. Es müſſen ſich mehr Geſellſchaften zu einer Einrichtung verbinden, wobey die höchſte Selbſtgenugſamkeit möglich iſt (εχουσα το περας της αυταρκειας). Dieſe Einrichtung iſt der Stat (πολις). Er entſpringt alſo ebenfalls aus einem Naturgeſetze. Der Menſch allein iſt durch ſeine eigenthümliche Beſtimmung, die ihm mit der Vernunft ertheilt iſt, zum State ge-

*) *Ariſt.* Polit. lib. I.

gebohren (φυσει πολιτικον ζωον). Durch die Vernunft hat er das Vermögen, das Nützliche und Schädliche, das Gute nnd Böſe, das Recht und Unrecht, zu beurtheilen; ein Vermögen, welches den Thieren nicht zukomt, und welches daher unter den Menſchen die häusliche Geſellſchaft und den Stat erzeugt. Deßwegen war auch der erſte Stifter eines wirklichen Staats ein Wohlthäter des Menſchengeſchlechts, obgleich der Menſch ſchon einen natürlichen Hang zur geſellſchaftlichen Verbindung hat; denn ſo wie er ſelbſt durch die Aeuſſerung ſeines Vernunftvermögens auf die Idee des Stats geleitet wurde, ſo half er durch die Realiſirung derſelben der Vernunft der Menſchheit überhaupt zur Entwickelung und zur Erreichung ihres höchſten Zweckes. Wer durch ſeine Willkühr, nicht durch Zufall, auſſerhalb dem State lebt (απολις iſt), ſagt Ariſtoteles, iſt entweder ein ſchlechter Menſch, ein geſetzloſes Raubthier, oder über die Menſchheit erhaben, ein Gott. Das Ganze iſt wichtiger, als die Theile; wer demnach απολις iſt, verhält ſich nicht, wie die übrigen Theile, zum Ganzen; ungeachtet er doch ſich ſelbſt nicht genug iſt, indem er, um das zu ſeyn, ein Gott ſeyn müßte. Auch iſt der Menſch das vollkommenſte Geſchöpf von allen, ſo lange er dem Rechte und dem Geſetze folgt; thut er das nicht, ſo iſt er das wildeſte und frevelhafteſte Thier, weil die durch Klugheit bewaffnete Ungerechtigkeit die grenzenloſeſte iſt. Die Tugend der Gerechtigkeit aber läßt ſich nur im State erwerben und ausüben; denn das Recht iſt die Ordnung der bürgerlichen Geſellſchaft. Im State müſſen Oberherr und Unterthanen ſeyn. Das Recht jenes kann aber hier nicht ein Recht des Beſſern ſeyn, weil freye Familienhäupter (pares) ſich vereinigen, deren

jeder

jeder ſchon eine Herrſchaft über die Seinigen ausübt. Das Statsrecht kann ſich alſo nur auf Vertrag gründen. Der Zweck dieſes Vertrages iſt leicht einzuſehen; er iſt möglichſte Sicherheit und Glückſeligkeit der Individuen (το ζην και το ευ ζην). Aber wie ſind die Mittel für den Zweck, wie iſt die Statsform zu beſtimmen? Darüber muß vor allem andern die Geſchichte befragt werden.

Ariſtoteles kritiſirt nun ſowohl die in der Wirklichkeit damals exiſtirenden berühmteſten Statsverfaſſungen, die Lacedämoniſche, Kretiſche, Carthagiſche, als auch die von Philoſophen projectirten, namentlich die Platoniſche beſte Republik. Er benutzte dieſe Kritik, um ſeine eigene politiſche Theorie deſto vollſtändiger und ſicherer zu machen. Da der Stat eine Verbindung freyer Menſchen iſt für den gemeinſchaftlichen Zweck der Sicherheit und Glückſeligkeit; ſo ſetzte Ariſtoteles zur Beſtimmung des Begriffes der beſten Statsverfaſſung überhaupt folgenden Grundſatz feſt: Eine jede Statsverfaſſung muß gerecht, ihre Ausführung muß möglich, und durch ſich ſelbſt dauernd ſeyn. Wenn die Regierung Eines, oder Weniger, oder der Menge, auf das gemeine Wohl abzielt, iſt die Verfaſſung gerecht; zielt ſie auf den Privatvortheil der regierenden Perſon ab, iſt ſie ungerecht. Deßwegen ſind die Tyranney, die Oligarchie und die Ochlokratie ſchlechthin verwerfliche Verfaſſungen (παρεκβασεις), weil ſie gegen den Zweck des Stats verſtoßen, die erſte das Privatwohl Eines, die andere der Wenigen, und die dritte des Pöbels beabſichtigt. Gerechte Verfaſſungen wären die Monarchie, Ariſtokratie und Demokratie; denn bey dieſen kann ein Streben zum Gemeinwohle ſtatt finden. Allein

jede derſelben iſt rein genommen unter Menſchen faſt nie ausführbar, und kann ſich nicht in die Länge behaupten; jede hat Erforderniſſe, die höchſt ſelten zutreffen, und für die Erhaltung des Gleichgewichts der Statskräfte kann bey keiner derſelben geſorgt werden. Die Monarchie ſetzt ein Volk voraus, das ein durch Tugend erhabnes Geſchlecht hervorbringe, welches zu herſchen verſtehe und zu herſchen verdiene. Wie, wenn der Monarch die Tugend nicht beſitzt, oder ſeine Kinder und Nachfolger von der Tugend des Stammes herabſinken, oder das Volk die Achtung vor dieſer Tugend nicht hat, oder verliert? Die Ariſtokratie ſetzt eine Mehrheit weiſer edler Menſchen im Volke voraus, und ein Volk ſelbſt, das geneigt iſt, ſich von ihnen regieren zu laſſen. Auch von dieſem Falle kann ſich oft das Gegentheil ereignen. Die Politie (Demokratie, wo alle Bürger wechſelsweiſe herſchen und gehorchen) ſetzt ein Volk voraus, deſſen wehrhafter Theil insbeſondere ſich durch Geſetze regieren läßt, und wo die Magiſtratswürden nur am Talente und Verdienſte haften. Ein ſolches Volk hat die Erfahrung noch nicht aufzuweiſen.

Wenn von den ſogenannten reinen Statsformen, der Monarchie, Ariſtokratie und Demokratie, keine iſt, die auf ein gegebnes Volk ſo anwendbar wäre, daß ſie durch ſich ſelbſt den Zweck des Stats erreichte, und ſich in ihrer Fortdauer behauptete; ſo entſteht die Frage, welche Verfaſſung wäre denn wohl die beſte überhaupt? Ariſtoteles antwortet hierauf im Allgemeinen: Eine an und für ſich vollkomne Statsverfaſſung für ein gegebnes Volk ſey unmöglich (*της αριϛης (πολιτειας) τυχειν ισως αδυνατον*). Aber eine jede dieſer Statsformen hat gewiſſe eigenthümliche Vorzüge, die deu übrigen gar nicht

nicht, oder doch nicht in demſelben Grade zukommen. So lehrt die Erfahrung, und auch die Natur der Dinge macht es begreiflich, daß, wenn das Volk im Ganzen zuſammenkomt und rathſchlägt, es klüger und weiſer iſt, als Individuen ſind. Daher iſt der obwohl demokratiſche Zug einer Verfaſſung, welchen Solon in die Atheniſche aufnahm, ſehr gut, daß das Volk über die Wahl der Beamten und ihr Betragen die oberſte Aufſicht habe; denn die Einwürfe laſſen ſich leicht widerlegen, die man dagegen gemacht hat. Wiederum iſt es höchſt verderblich, wenn alle Rechte allen Individuen gleich ſind, wären dieſe auch in ihren perſönlichen Eigenſchaften und Verhältniſſen einander noch ſo ungleich; wiewohl die Beſtimmung des Grades der Ungleichheit der Rechte auf der andern Seite äuſſerſt ſchwer iſt. An der Statsverwaltung und folglich an den oberſten Aemtern im State, müſſen nothwendig den größten Antheil haben erſtlich die Edeln, Reichen und Freyen; denn aus lauter Armen kann ein Stat ſo wenig beſtehn, wie aus lauter Sclaven; zweytens die Tapfern und Gerechten; denn dieſe ſind zur Erhaltung der äuſſern und innern Sicherheit des States die unentbehrlichſten. Dieſer politiſche Zug iſt der Ariſtokratie, als ſolcher, am meiſten eigen. Aber freylich, ſobald wenig Mächtige da ſind, können dieſe ſchwer gezügelt, und die Uebrigen leicht unterdrückt werden. Die Mittel, die man dagegen vorgeſchlagen, und in tyranniſchen, demokratiſchen, ſelbſt in oligarchiſchen Statsverfaſſungen auch gebraucht hat, wie der Oſtracismus, das Ermorden der Uebermächtigen, ſind ſchlechthin verwerflich; nur in verderbten Republiken kann man ſie nützlich und gerecht finden; eine gute Verfaſſung muß von der Beſchaffenheit ſeyn, daß

durch ſie ſelbſt ſolche Arzneyen unnöthig werden. Die Monarchie läßt ſich unter mehrfachen Formen denken, als Feldherrſchaft auf Zeitlebens nach Familienrechte oder nach Wahl, als eigentliche Deſpotie, als Monarchie unter Geſetzen, als Regiment von Aeſymneten, von Prieſtern unter religiöſer Autorität. Eigentlich kommen aber hier nur zwey monarchiſche Formen in Betrachtung, die Deſpotie (unbedingte Alleinherrſchaft, jedoch mit Einwilligung der Bürger; denn ſonſt iſt's Tyranney) und die Monarchie unter Geſetzen. Die letztere kann auch in jeder republicaniſchen Statsverfaſſung exiſtiren, und ſie iſt allemal der erſtern vorzuziehn. Das Geſetz iſt keiner Leidenſchaft unterworfen, keiner Veränderlichkeit der Beſtimmung deſſen, was gethan und nicht gethan werden ſoll, und dem Regenten ſelbſt bleibt doch noch immer die Beſtimmung des Beſondern anheimgeſtellt, da das Geſetz bloß das Allgemeine beſtimmen kann. Die unbedingte Deſpotie, als ſolche, köute aber nur dann von einem Volke gewählt werden, wenn Einer im Volke durch Tugend alle Andern überträfe, und unter Allen der Edelſte und Beſte wäre. Eben darum weil man im Anfange der bürgerlichen Geſellſchaften nur wenig Edle durch Tugend und Verdienſt im Volke fand, hielt man ſich an die Deſpotie; nachher εζητουν κοινον τι, και πολιτειαν καθιϛασαν. Mehr rechtſchaffene Regenten ſind unſtreitig zur Regierung des Stats beſſer, als Einer; und wo es demnach an jenen nicht gebricht, iſt allemal die Ariſtokratie beſſer, als die Monarchie. Da die Ariſtokraten ſchlechter wurden, und ihr Privatintereſſe anſtatt des gemeinen Wohls verfolgten, ſo entſtanden Tyranney und Oligarchie; und beyde giengen in Demokratie über. Jetzt, ſagte A. zu ſeiner Zeit und aus ſeinem Ge=

Geſichtspuncte, wo die Städte größer geworden ſind, kann kaum eine andere Verfaſſung als wie Demokratie entſtehn und ſich halten. Das Reſultat aus dem Obigen iſt, daß nur eine Miſchung aller drey gerechten Verfaſſungen die erträglichſte werden könne, deren Menſchen fähig ſind; es komt nach der Beſchaffenheit des Volks und der Verhältniſſe desſelben nur auf die Art und Güte der Miſchung an *).

Der Politiker, welcher eine Conſtitution ſtiften will, die durch ſich ſelbſt dauern ſoll, muß ſie ſo einrichten, daß derjenige Theil des Volks, der zur Bewahrung derſelben geſtimt ſeyn möchte, beträchtlich ſtärker iſt, als derjenige, welcher etwa motivirt werden könte, ſie umzuſtoßen, und ſich auf ihren Trümmern zu erheben. Bey jedem Volke iſt in dieſer Hinſicht auf ſeine Quantität und Qualität zu achten. Die leztere befaßt Freyheit, Cultur, Reichthum, edle Geburt. Die erſtere iſt auf Seiten der Armen. Nun iſt allemal bey einem Theile des Volks entweder die Qualität das Uebergewiegende, oder die Quantität iſt es, und nach dem Verhältniſſe beyder zu einander muß die Conſtitution modificirt werden. Daß beyde, Quantität und Qualität der Individuen, einander an intenſiver Kraft und Wirkſamkeit genau entſprechen, iſt nur ein denkbarer, aber in der Erfahrung nie oder höchſt ſelten wirklicher Fall; wo er dies wäre, würde er doch jene Maxime und ihre Anwendbarkeit nicht aufheben. Wo die Qualität der Edeln und Reichen ein Uebergewicht hat, muß das Ariſtokratiſche in der Verfaſſung der Hauptzug ſeyn; hätte hingegen die Quantität der Armen das Uebergewicht, wäre das Demokratiſche hervorzuheben; in bey-

*) Ariſt. Polit. lib. III.

beyden Fällen aber ſo, daß weder in jenem eine reine Ariſtokratie, noch in dieſem eine reine Demokratie entſtände. Bey der möglichen Verſchiedenheit der Modification der Ariſtokratie und Demokratie kann der Politiker immer die Statsform nach der Beſchaffenheit des beſondern Verhältniſſes der Quantität und Qualität der Volksindividuen einrichten. Um aber das möglichſt harmoniſche Verhältniß der Quantität und Qualität zu bewirken, muß der Politiker hauptſächlich die *μεσους* benutzen, den Mittelſtand zwiſchen Reichen und Armen, der gleichſam den Kitt für jede Statsverfaſſung ausmacht. Die meiſten, die z. B. Ariſtokratieen ſtiften wollen, erinnert A., verſehen es darin, daß ſie den Reichen zu viel einräumen und das Volk zu ſehr zurückſetzen, und zwar um eingebildeter Vortheile willen, die ſich aber oft in große Uebel verwandeln. Αἱ *γαρ πλεονεξιαι των πλουσιων απολλυουσι μαλλον την πολιτειαν, η αἱ του δημου.* Daher gebrauchen die Oligarchen, wie die Demokraten, oft Künſte für ihre Abſichten in Anſehung der Volksverſamlungen, der Magiſtraturen, der Gerichte, der öffentlichen Uebungen, die beyden am Ende gleich verderblich ſind. Der weiſe Politiker muß hier für ſeinen Zweck eine angemeſſene Miſchung hervorzubringen ſuchen. Uebrigens gilt die obige Theorie nur für die Einrichtung der allgemeinen Statsform überhaupt; die innere Anordnung derſelben im Detail bedarf allerdings noch beſönderer Maximen *).

Wenn man ſich eine gemiſchte Conſtitution denkt, die ſich nun entweder mehr zur demokratiſchen, oder mehr zur ariſtokratiſchen Form hinneigen kann; ſo ſind noch gewiſſe Hauptmittel in Erwägung zu ziehen, um die eine oder die andere glücklich zu verwalten, und ihre

*) *Ariſt.* Polit. IV, 10-13.

ihre Dauer zu ſichern. Das Fundament einer jeden Demokratie iſt die möglich größte Freyheit, und zu dieſer gehört, daß alle Bürger die Verfaſſung und den allgemeinen Willen im Staate beſtimmen, und wechſelnd herſchen und gehorchen, folglich nicht bloß von Andern beherſcht werden. Hier iſt das Volk Herr, und was den Meiſten gefällt, iſt Geſetz und Recht. Daher ſind auch in der Demokratie immer die Armen mächtiger, als die Reichen, weil die Zahl jener größer iſt. Sind in einem demokratiſchen State die Reichen in beträchtlicher Zahl, ſo hat die Anordnung der Art der Entſcheidung des allgemeinen Willens einige Schwierigkeit. Ariſtoteles räth hier wiederum eine Miſchung an: der allgemeine Wille ſoll theils nach der Zahl, theils nach dem Vermögen der Bürger entſchieden werden. Auch komt ſehr viel auf die Lebensweiſe des Volks an, ob und wiefern mehr oder weniger dieſelbe zur demokratiſchen Verfaſſung tauglich iſt. Ein Volk, das aus Ackerleuten und Hirten beſteht, iſt für die Demokratie am paſſendſten; Handwerker, Tagelöhner, Kaufleute taugen dazu weniger. Die demokratiſche Form iſt auch da eher zu erhalten, wo eine große Volksmenge auf dem Lande auſſerhalb der Stadt zerſtreuet lebt, die denn bey den allgemeinen Volksverſammlungen auch in die Stadt komt, und hier den Städtern das Gegengewicht hält. Zur Sicherheit der Demokratie darf ferner das Volk nicht zu arm ſeyn; es muß für Lebensmittel geſorgt werden; denn ſonſt geht die Demokratie ſehr leicht in Oligarchie oder gar in Tyranney über. Um oligarchiſche und tyranniſche Anmaßungen zu verhindern, iſt das Confiſciren der Güter der Reichen nach geſchehener Verbannung derſelben ein Mittel; nur müſſen die Güter nicht zum Beſten des Volks con-

confiſcirt werden; denn dies wird gar zu oft von ſchlechten Demagogen benutzt; ſondern zum Beſten der Heiligthümer und der feyerlichen Religionsübung. Die Erhaltung ariſtokratiſcher Statsformen hängt hauptſächlich davon ab, daß die Ariſtokraten ihre Ueberlegenheit nicht bloß an Reichthume, ſondern auch an perſönlichen Tugenden und Verdienſten, über den großen Haufen bewahren; daß ſie in ihren Urtheilen über Streitigkeiten der Individuen nach Gerechtigkeit richten, und weder durch Uebermuth, noch Habſucht, noch Ungerechtigkeit, die Menge gegen ſich empören; daß ſie endlich durch irgend eine Nachläſſigkeit das Volk nie Mangel an den nothwendigen Lebensbedürfniſſen leiden laſſen; denn dieſer pflegt am erſten und leichteſten eine Abneigung gegen die beſtehende Statsverfaſſung zu erzeugen. Uebrigens muß die ariſtokratiſche Conſtitution im Innern ſo eingerichtet ſeyn, daß die Ariſtokraten ſelbſt einander bewachen, und nicht Einen oder Einzelne unter ihnen ſo herſchend und mächtig werden laſſen, daß die Unterdrückung der übrigen eine Folge davon wird. Die einzelnen Regeln, welche Ariſtoteles ertheilt, die Anordnung der Berathſchlagungen über Angelegenheiten des gemeinen Wohls, Krieg, Frieden, Bündniſſe, Trennungen, neue Geſetze, Exil, Hinrichtung eines Bürgers, Confiscation der Güter deſſelben u. w., oder die Anordnung und Wahl der Obrigkeiten betreffend, können hier nicht beygebracht werden *).

Der Entwurf, welchen A. ſelbſt von der beſten Republik machte, war folgender. Es wird dazu eine Volksmenge erfordert, die zur Selbſtgenugſamkeit in Rückſicht auf die Befriedigung aller Lebensbedürfniſſe der Individuen hinreichend, und doch leicht zu überſehen

*) *Ariſt.* Polit. IV, 14-17. lib. VI.

ſehen und zu einem Ganzen zu vereinigen iſt. (Δηλον τοινυν, ὡς ὁυτος εστι πολεως ὁρος αριστος, ἡ μεγιστη του πληθους ὑπερβολη προς αυταρκειαν ζωης ευσυνοπτος). Die Lage des Gebietes muß ihrer Natur nach jene Selbſtgenugſamkeit des Volks begünſtigen; Waſſer und Luft müſſen geſund ſeyn; eine Lage am Meere iſt insbeſondre vortheilhaft; auch eine zur Sicherung derſelben dienende Seemacht bis zu einem gewiſſen Grade; den möglichen Nachtheilen dabey läßt ſich leicht durch Geſeze vorbeugen. Das Volk muß Geiſt und Muth haben. Aus dem Grunde, weil bey dem griechiſchen Volke jene Bedingungen zutreffen, erfreut es ſich vorzüglicherer Statsverfaſſungen, als andere Völker in Aſia, Africa und Europa; ſein Gebiet liegt zwiſchen dieſen großen Erdtheilen in der Mitte, und iſt vom Meere umfloſſen; das Volk hat Geiſt und Muth, von denen jener dem (damaligen) Europäer, dieſer den Aſiaten und Africanern fehlt. Wäre Griechenland Ein Stat, ſezte Ariſtoteles im triumphirenden Tone hinzu, und hatte bey dem Erobererglücke des Alexander Urſache, es hinzuzuſezen, ſo könte es die Erde unterjochen. In einem vollkomnen State müſſen ferner ſeyn Nahrungsmittel, Künſte, Waffen, Geld, Götterdienſt, Juſtiz und Berathſchlagung über das gemeine Wohl. Die Arbeiten für jene Statsbedürfniſſe müſſen unter den Individuen zweckmäßig vertheilt ſeyn; dann werden ſie auch gewiß vollkomner verrichtet. An der Verwaltung des Stats darf der gemeine Pöbel nicht Theil nehmen, und überhaupt keine Volksclaſſe, die ſich nicht durch Tugend auszeichnet. A. ſchloß in ſeiner beſten Republik die Handwerker, die Höken, die Ackerleute, von der Statsverwaltung aus; nur den Weiſen und den Kriegern räumte er Anſprüche darauf an; nach ſeiner Voraus-

ſetzung nehmlich, daß ein Stat nicht ohne Tugend und Weißheit glücklich ſeyn könne, die ſich natürlich am meiſten bey denen finden muß, welche an der Spitze desſelben ſtehn. Auch die Prieſter dürfen nicht aus der gemeinen Volksclaſſe gewählt werden. Im Weſentlichen nimt A. zwey Hauptclaſſen von Perſonen für die Statsverwaltung an, το ὁπλιτικον und το βουλευτικον; zu beyden kann der Pöbel nicht aſpiriren; die Alten aus der Claſſe der Weiſen beſtimte er zu Prieſtern. Um aber dennoch das Volk an die Statsverfaſſung zu feſſeln, und ihm Liebe für dieſelbe einzuflößen, ſind die öffentlichen gemeinſchaftlichen Mahle der Bürger (συσσιτια) zu empfehlen. A. verlangte, daß das Statsgebiet in zwey Theile getheilt werde; den einen für das Publicum überhaupt; den andern für die Bürger als Privatperſonen. *Jener* ſollte wieder in zwey Theile geſchieden ſeyn, zum Behufe der gottesdienſtlichen Bedürfniſſe und der öffentlichen Mahle. Auch *dieſer* ebenfalls in zwey Theile, in die Aecker an den Grenzen, und diejenigen nahe an der Stadt; von beyden ſollten die Landbauer Privateigenthum haben, damit ſie ein gemeinſchaftliches Intereſſe hätten, den äuſſern Feind abzuwehren. Uebrigens muß die Stadt ſelbſt durch Mauern gegen den Feind geſchützt; auch müſſen für die Volksverſammlungen, und die συσσιτια, öffentliche bequeme Plätze angeordnet und eingerichtet ſeyn. Indeſſen bemerkt A.: ου χαλεπον εϛι τα τοιαυτα νοησαι, αλλα ποιησαι μαλλον. Die Glückſeligkeit des Stats wird bewirkt durch bürgerliche Tugend, und zwar nicht durch Tugend der äuſſern Nothwendigkeit, ſondern des freyens Willens. Es gehört freylich auch zu einem glückſeligen State, daß gewiſſe äußere Bedürfniſſe befriedigt werden können; aber dies iſt doch immer

eine

eine Sache des Zufalls; für das Handeln hingegen, das die Bürger in ihrer Gewalt haben, muß der Geſetzgeber ſorgen. Wenn der Stat eine Demokratie ſeyn ſoll, müſſen nicht bloß die Verwalter des Stats, ſondern alle Bürger tugendhaft ſeyn. Sie werden aber tugendhaft durch Entwickelung der natürlichen Anlagen, durch ſittliche Ausbildung, und durch Aufklärung des Verſtandes. — Die Statsbürger ſind urſprünglich einander gleich; es iſt daher nothwendig, daß ſie wechſelsweiſe am Herſchen und am Gehorchen Theil haben. Insbeſondere müſſen aber die Alten regieren, und die Jungen gehorchen. Die letztern müſſen ſchon als Kinder für den Stat erzogen werden, und zwar zuvörderſt durch Bildung des Körpers, dann der Neigungen und des Verſtandes. Kriegeriſche Staten ihrer Form nach erhalten ſich nur, ſo lange ſie Krieg führen. Wenn Friede wird, gehn ſie zu Grunde. Die Geſetzgeber der Griechen ſcheinen oft mehr auf das Nützliche, als auf das Moraliſchgute geachtet zu haben. Daher lobt man die lacedämoniſche Verfaſſung ſo ſehr, weil alle Geſetze auf den Krieg gerichtet wären, wodurch ſich die Lacedämonier die Herſchaft über Alles erwerben konten. Allein dieſes iſt ein Raiſonnement einer eigenſüchtigen und falſchen Politik. Die Bürger eines Stats müſſen vielmehr gerecht und weiſe ſeyn, um den Frieden behaupten und ertragen zu können. — Vorzüglich hätte der Geſetzgeber auf die Ehen zu achten. Der Mann muß ſieben und dreyßig; das Mädchen achtzehn Jahre alt ſeyn, bevor ſie heyrathen dürfen. Die Beywohnung zum Kinderzeugen ſoll nur bis zum funfzigſten Jahre geſchehen, und zwar im Winter, wo ſie am fruchtbarſten iſt. Krüppel und verſtümmelt Gebohrne ſollen gar nicht aufgezogen werden. Der

Ehebruch iſt gelinde, nur mit Schande zu beſtrafen. — Da die Erziehung, hauptſächlich der Knaben, auf den gemeinſchaftlichen Zweck des States gerichtet ſeyn muß, ſo iſt die öffentliche Erziehung beſſer, als die Privaterziehung. Die gewöhnlichen Gegenſtände des Unterrichts freygeborner Griechen waren zur Zeit des A. folgende vier: Die älteſte Volkspoeſie, beſonders die Werke des Homer und Heſiod, Gymnaſtik, Muſik und ſchöne Kunſt. Die Athletik darf nicht allein, oder vorzüglich, betrieben werden, wie bey den Spartanern; die gymnaſtiſchen Uebungen waren bey dieſen nicht Angelegenheiten der Kunſt; daher wurden die jungen ſpartaniſchen Kämpfer roh und grauſam, wie reißende Thiere, und ſie wurden auch in den öffentlichen Nationalſpielen bald überwunden. Das Studium der Kunſt darf der Sittlichkeit nicht widerſtreiten, und dafür muß durch Geſetze geſorgt ſeyn. Die Muſik wird nur erlaubt zum Vergnügen und zur Erhohlung; aber da ſie auch auf den Charakter wirkt, und indem ſie leidenſchaftliche Geſinnungen darſtellt, auch Leidenſchaften hervorbringt, iſt weder ein jedes Inſtrument, noch jede Tonart und Rhythmus, als ſittlich und politiſch zuläſſig bey der Erziehung zu betrachten. Unter den Inſtrumenten verwirft A. die Flöte und Cithar. Er tadelt den **Plato**, daß er den phrygiſchen Tact beybehalte, da er doch die Flöte verwerfe, weil jener mit dieſer gleiche Wirkung habe. Die Doriſche Tonart iſt die moraliſchzweckmäßigſte. Ueberhaupt ſollen nur junge Leute Muſik treiben; die Alten niemals*).

Es iſt nicht ſehr ſchwer, ſagt **Ariſtoteles**, einen Stat nach einer beſtimten Conſtitution zu ſtiften und zu verwalten; aber es iſt ſehr ſchwer, ihn bey der Verwaltung gegen alle äuſſere und innere Ereigniſſe

zu

*) Polit. libb. VII. VIII.

zu verwahren und zu ſchützen, welche Revolutionen der Verfaſſung herbeyführen und bewirken mögen. Eben ſein Studium der politiſchen Geſchichte der mannichfaltigen griechiſchen Freyſtaten mußte ihn aufmerkſamer auf die Statsrevolutionen, ihre Urſachen und Folgen, machen; da keine Epoche der Geſchichte überhaupt ſo viele Freyſtaten, und ſo viele Revolutionen ihrer Verfaſſungen darbietet, als die Epoche der Blüthe des griechiſchen Republicanismus, ſelbſt das Zeitalter der unaufhörlichen Fehden der kleinen Italieniſchen Staten im dreyzehnten, vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert nicht ausgenommen. A. hat deßwegen mehr Sorgfalt und Nachdenken auf dieſen Punct gewandt, als irgend ein Erbauer eines politiſchen Syſtems nach ihm, allgemeine Maximen anzuzeigen, deren Befolgung einen Stat bey jeder gegebenen Verfaſſung, ſelbſt einer tyranniſchen, gegen Revolutionen ſicher ſtellen könne. In der That ſind auch dieſe Maximen ſo viel umfaſſend und ſo praktiſch wahr, daß, indem man ſie lieſet, man das politiſche Teſtament eines heutigen Statsmannes an ſeinen Fürſten, oder an ſeine Mitbürger, zu leſen glaubt. Zu einer Anführung derſelben im Einzelnen iſt hier nicht der Ort; aber ihr Studium iſt auch den heutigen Politikern gar ſehr zu empfehlen *).

An die Politik im engern Sinne, als die Wiſſenſchaft der Gründung und Verwaltung eines Stats, knüpfte Ariſtoteles die Oekonomik, oder die Wiſſenſchaft der Erwerbung und Verwaltung eines Hausweſens, und die Chrematiſtik an, oder die Wiſſenſchaft, überhaupt Güter zu erwerben. Dieſe beyden Diſciplinen erſcheinen inzwiſchen in ſeinem Syſteme nur in einem ſehr allgemeinen Umriſſe, und die Haupt-

*) Polit. lib. V.

Hauptgegenſtände derſelben ſind nicht einmal berührt, vielweniger iſt ihre Darſtellung auch nur einigermaßen erſchöpfend. Demungeachtet verdient der erſte Verſuch, welchen A. zum Anbau derſelben machte, ein hiſtoriſches Andenken, und namentlich ſind einige chrematiſtiſche Maximen, die er vorſchlägt, von der Art, daß ſie auch noch jetzt für die gültigſten und bewährteſten in der Finanzwiſſenſchaft erkannt werden.

Wenn man nun das philoſophiſche Syſtem des Ariſtoteles, wie es bisher erörtert worden iſt, mit Einem Blicke überſieht, ſo muß man ihm die Gerechtigkeit wiederfahren laſſen, daß der Dogmatismus durch dasſelbe einen hohen Grad der Vollendung erreicht habe; denn nicht nur war zu einem Gebäude desſelben hier der Grund gelegt, ſondern es war auch ſchon ziemlich vollſtändig aufgeführt; und wiewohl man an der innern Einrichtung und Ausfüllung in der Folge oft änderte, das Gebäude auf mancherley Weiſe bald verzierte, bald verunſtaltete, ſo hat ſich doch bis auf unſere Zeiten die allgemeine Anordnung des Fachwerks behauptet. In Griechenland erſtieg auch die dogmatiſche Philoſophie durch den Ariſtoteles ihre höchſte Stufe, auf welcher ſie ſtehen blieb; keiner ſeiner Nachfolger hat verhältnißmäßig ſoviel zur Erweiterung und Vervollkomnung derſelben geleiſtet, wie er; es wurden nur immer einzelne Partieen bearbeitet, zum Gewinne bald der Wahrheit, bald des Irrthums; und wenn auch die Geſchichte der neuern Zeit mehr Urheber originaler philoſophiſcher Syſteme aufzuſtellen hat; ſo kann ſie doch keinen nennen, deſſen Verdienſt um Philoſophie, ſoferne dieſe es auf die Begründung eines Dogmatismus anlegte, dem Verdienſte des Ariſtoteles gleich zu ſetzen wäre. Man kann das Ariſtoteliſche Verdienſt zur leichtern

Ueberſicht und Beurtheilung auf folgende Hauptmomente zurückführen. Erſtlich gab Ariſtoteles den philoſophiſchen Erkentniſſen nach der Beſchaffenheit, welche ſie damals hatten, und nicht bloß den philoſophiſchen, ſondern den vorhandenen wiſſenſchlichen Erkentniſſen überhaupt, die ſyſtematiſche Form. Dieſe Bemühung iſt ihm im Weſentlichen ſo gelungen, daß man noch gegenwärtig keinen Grund hat, ſeine Abtheilung des Gebiets der Gelehrſamkeit, ſeine Stellung der einzelnen Erkentniſſe in ihrem Verhältniſſe zur geſamten Encyclopädie des menſchlichen Wiſſens abzuändern, Variationen in beſondern Feldern jenes Gebiets abgerechnet, die der Fortgang der wiſſenſchaftlichen Cultur nothwendig herbeyführt, und die ſelbſt ihren Urſprung nicht ſelten mehr einer einſeitigen Unkunde und Willkühr, als einem wahren Vernunftbedürfniſſe in Beziehung auf die Zwecke und Gegenſtände der Erkentniß verdanken. Es iſt aber dieſe Schöpfung eines ſyſtematiſchen Zuſammenhanges der Diſciplinen vom Ariſtoteles um ſo mehr zu bewundern, da er die Maſſe der damals producirten Kentniſſe nur in chaotiſcher Unordnung, im Widerſpruche mit einander ſelbſt, aufzufaſſen vermochte, wobey der Faden der Einheit, an welchem ſie wohl zuſammenzureihen wären, deſto ſchwerer aufzufinden ſeyn mußte: ein Fall, der bey keinem Syſtematiker nach dem Ariſtoteles in dem Maaße eingetreten iſt; da man ferner von manchen Diſciplinen, als ſolchen, vor ihm kaum eine Ahndung hatte, indem er ſelbſt es erſt war, deſſen Fleiß die Materialien nicht etwa bloß zur Einheit verband, ſondern ſie ſogar ſammelte; da er endlich die wiſſenſchaftliche Syſtemſprache zum großen Theile ſchaffen mußte. Zweytens: Ariſtoteles iſt Stifter der Logik als Wiſſenſchaft, nicht

nach allen ihren einzelnen Regeln; denn von dieſen fand er die meiſten ſchon durch die Unterſuchung ſeiner Vorgänger ausgemittelt und beſtimt, obgleich auch ſein eigener Beytrag zur Ausbildung der Logik ihrem Inhalte nach nichts weniger als unbedeutend iſt; aber doch in Hinſicht auf die Verbindung und Unterordnung dieſer Regeln unter einem Principe. Kant hat ihm das ehrenvolle und wahrhafte Zeugniß gegeben, daß nach ihm zur Vollendung der Logik nichts weiter gethan ſey, und ſonderliches habe gethan werden können. Die Schuld des Misbrauchs, welchen die Scholaſtik des Mittelalters von der Ariſtoteliſchen Logik machte, iſt ihm nicht beyzumeſſen. In den neuern Zeiten iſt man von der Strenge ſeiner wiſſenſchaftlichen Lehrmethode abgewichen; dafür iſt aber der logiſche Unterricht deſto unvollſtändiger und ſeichter geworden. Drittens: Die Philoſophie iſt der Kritik, die Ariſtoteles von den Syſtemen ſeiner Vorgänger und Zeitgenoſſen unternahm, und deren Reſultate er mit ſeinen Forſchungen verflocht, einen reichen negativen Gewinn ſchuldig. Vor ihm war eine Mannichfaltigkeit verſchiedener oft ſich geradezu widerſtreitender Meynungen über phyſikaliſche und metaphyſiſche Probleme im Umlaufe. Die Sokratiſche Schule hatte hiervon wenig Notiz genommen; ſie ſuchte nur die Rechte des geſunden Menſchenverſtandes, und die Anſprüche des unverderbten moraliſchen Gefühls zu bewähren, ohne ſich auf die Prüfung metaphyſiſcher Spitzfindigkeiten einzulaſſen. Plato hatte die Phyſik und Metaphyſik der Vorgänger theils für ſein eigenes Syſtem benutzt, theils jene nur inſoferne beſtritten, als ſie dieſem entgegenſtand. Auch war ſeine gelehrte Kentniß jener zu mangelhaft. Gleichwohl war weder an eine ſyſtematiſche Philoſophie über:

überhaupt, noch an eine eigentliche Vervollkomnung der Philoſophie zu denken, ſo lange nicht eine Kritik der damals gangbaren Philoſophie der ſtreitenden Schulen und ihrer mannichfaltigen Geſtalt auf eine irgend befriedigende Art ausgeführt war. Zu dieſer Kritik aber hatte in jener Zeit wohl keiner einen gegründetern Beruf, als Ariſtoteles, der Urheber des Organon, der gelehrte Kenner der philoſophiſchen Literatur der Griechen, dem vielleicht nichts entgieng, was von den Denkmälern des philoſophiſchen Geiſtes der Vorzeit exiſtirte, der unbegreiflich thätige Charakter, der alles anwandte zur Bereicherung ſeiner Erfahrung, was ihm ſeine durch das Schickſal ſo auſſerordentlich begünſtigte Lage darbot, der tief forſchende Geiſt, der ſeine Erfahrung ſo fruchtbar an Reſultaten werden ließ. Mag die Ariſtoteliſche Kritik der ältern Philoſophie in mehr als Einem Betrachte fehlerhaft, einſeitig und ungerecht ſeyn; ſo wurde doch die Nichtigkeit mancher geltenden Philoſopheme durch ſie aufgedeckt; manche herſchende falſche Meynungen wurden, namentlich aus der Phyſik, verdrängt; die ſchwachen Seiten der berühmteſten Syſteme, des Pythagoreiſchen, Eleatiſchen und Platoniſchen, wurden durch ſie hervorgehoben, und einer anderweitigen Anſicht der Gegenſtände der Philoſophie eine größere Freyheit verſchafft. Noch iſt für uns ein zufälliger aber höchſt wichtiger Nebenvortheil dieſer Kritik, daß wir in ihr eine Geſchichtsquelle der griechiſchen Philoſophie beſitzen, inſofern von einem unſchätzbaren Werthe, weil ſie von dem gelehrteſten Manne Griechenlands und einem ſeiner erſten philoſophiſchen Denker herrührt. Viertens: Unter den dogmatiſchen Syſtemen der Philoſophie iſt das Ariſtoteliſche eines der vorzüglichſten. Die Verbindung metaphyſiſcher Principien

mit der Phyſik iſt in keinem andern Syſteme ſo innig und ſorgfältig erhalten worden, als in dieſem, und man bemerkt durchgängig die Geneigtheit des Ariſtoteles, die Vernunft vor transſcendenten Speculationen zu bewahren, und ſie auf den ihr angewieſenen Boden, die Erfahrung, zu beſchränken. Er verwirft metaphyſiſche Sätze, die von andern Philoſophen angenommen waren, geradezu, ſobald ſie ſich nicht mit Thatſachen der Erfahrung vertragen. Ariſtoteles philoſophirte demnach ſo richtig, wie er aus ſeinem dogmatiſchen Geſichtspunkte philoſophiren konte, und es hat kaum ein Dogmatiker nach ihm die Vernunft ſo im Zügel gehalten. Will man aber auch den Werth der Ariſtoteliſchen Metaphyſik nicht ſo hoch anſchlagen, wie er nach dem Zuſtande der damaligen Philoſophie wohl anzuſchlagen wäre; ſo iſt dennoch die Bereicherung im Detail nicht abzuleugnen, welche die empiriſche Philoſophie in ihrem ganzen Umfange vom A. erhalten hat. Bey ſeinen pſychologiſchen Unterſuchungen war er wahrlich von der Idee einer Kritik des reinen Erkentnißvermögen nicht ſehr entfernt; ſeine Bücher von der Seele documentiren dieſes deutlich genug; und man würde vielleicht eher den kritiſchen Weg betreten haben, wenn man fortgefahren hätte, im Geiſte des Ariſtoteles zu philoſophiren. Auch zur Cultur der praktiſchen Philoſophie hat A. einen ſehr erheblichen Beytrag geliefert, wiewohl das, was man in ſeinen moraliſchen Werken zur Metaphyſik der Sitten rechnen könte, der unbefriedigendſte Theil in ſeiner ganzen Philoſophie iſt. So viel Fleiß auch Ariſtoteles auf die Erforſchung des Erkentnißvermögens ſelbſt gewandt hatte, ſo baute er doch auf eine Erkentniß a priori gar nicht, weil ihm der wahre Unterſchied zwiſchen reiner

ner und empiriſcher Erkentniß unentdeckt geblieben war, und er diejenige Erkentniß a priori, die andere philoſophiſche Parteyen vor ihm behaupteten, z. B. die Pythagoreer, Eleatiker und Plato, in Anwendung auf die Erfahrung ungültig fand. Dieſes gab ſeiner Philoſophie überhaupt eine Tendenz zur Empirie, die, ſo wie ſie für ſein theoretiſches Syſtem vortheilhaft war, auf das praktiſche einen nachtheiligen Einfluß hatte, weil er die a priori geſetzgebende Vernunft in dem letztern wo nicht ganz aufhob, doch ſie zu ſehr von der Erfahrung abhängig machte, und damit eine ſchwankende, veränderliche, und nach der verſchiedenen Subjectivität der Individuen verſchieden beſtimbare Regel des Rechtverhaltens einführte. Inzwiſchen hat A. eben durch ſeine genauere Aufmerkſamkeit auf die Data der Erfahrung zur gründlichern Kentniß des empiriſchen Willensvermögens viel geleiſtet, und in der Hinſicht ſind ſeine praktiſchen Unterſuchungen auſſerordentlich ſchätzbar. Auch enthalten ſie eine Mannichfaltigkeit einzelner trefflicher Vorſchriften, die unter den gehörigen Einſchränkungen auf das menſchliche Leben ſehr anwendbar ſind, und nicht minder einen Reichthum an Bemerkungen zur Kentniß des menſchlichen Herzens und der geſellſchaftlichen Verhältniſſe, aus deren Studium auch der neuere Moraliſt großen Nutzen ziehen kann. Für den Fortgang zur einzig wahren Philoſophie überhaupt war es auch vielleicht ſehr heilſam, daß die Köpfe wiederum mehr zur Erfahrung zurück gewieſen wurden, ſelbſt im Praktiſchen, ohne daß doch der grobe Eudämonismus der Epikuriſchen und Cyrenaiſchen Schule begünſtigt wurden. Die Platoniſche Philoſophie, ſowohl die theoretiſche als die praktiſche, enthielt immer zuviel Idealiſches und Schwärmeriſches, das

ſich im wirklichen Kreiſe menſchlicher Thätigkeit nicht ausführen ließ, und überdem bey etwa hinzukommenden Misverſtändniſſen zu dem ausſchweifendſten theoretiſchen und praktiſchen Myſticismus verleiten konte: eine Folge, die ſie auch, wie die ſpätere Geſchichte der Philoſophie beweiſt, in einem hohen Grade gehabt hat. Der praktiſche Stoicismus war überſpannt und ſchwärmeriſch auf eine andere Weiſe; er behandelte den Menſchen als bloßes Vernunftweſen; räumte dem Bedürfniſſe der Glückſeligkeit, ſoferne dieſe in ſinnlich angenehmen Zuſtänden beſteht, gar nichts ein; und war deßwegen mit der Natur und dem Verhältniſſe des Menſchen, als ſolchen, unverträglich. A. ſuchte einen Mittelweg, der zwiſchen dieſen Extremen hindurchführe; er wollte die ſittliche Würde des Menſchen, die durch ein vernunftmäßiges Handeln beſtimt wird, nicht vermindern; er überließ der Vernunft, über die zu wählende Maxime des Handelns nach einem in ihr liegenden Principe des Beſten zu reflectiren; aber es war ihm auch einleuchtend, daß die Moral eine menſchliche ſeyn, und nicht höhere und ſtrengere Forderungen thun müſſe, als ſich von der Menſchheit, wie ſie einmal iſt, und ihrer Natur nach ſeyn kann, realiſiren laſſen. Seine praktiſche Philoſophie nahm deßwegen eben ſo ſehr Rückſicht auf den ſinnlichen, wie auf den vernünftigen Menſchen; ſeine Moral ſollte nur zum Kanon der Leitung und Beherſchung der Sinnlichkeit dienen; aber nicht eine gänzliche Verleugnung und Unterdrückung derſelben bezwecken; die Sinnlichkeit ſollte der Vernunft untergeordnet; aber dieſe ſollte nicht ſo die unbedingte Tyrannin jener ſeyn, wie ſie es im Syſteme der Stoiker war. Wenn A. hier den wirklichen Antheil, welcher der praktiſchen Vernunft an der Regierung des

freyen Handelns gebührt, die wahre Beſchaffenheit des Sittengeſetzes, nicht recht einſah; wenn er der Vernunft a priori zu wenig, und der Erfahrung zu viel zugeſtand; ſo iſt dieſes nach der damaligen Lage der praktiſchen Philoſophie überhaupt ſehr zu entſchuldigen. In jedem Falle hat doch A. den wahren Charakter richtig beurtheilt, welchen die Moral haben müſſe, wenn ſie in der That als verbindlich für Menſchen, wie ſie ſind, gelten ſoll, ob er gleich ſelbſt ſie nicht ſo begründet hat, daß ſie jenem Charakter entſpräche. Der Ariſtoteliſche Hang zur Empirie zeigt ſich in ſeinem vortheilhafteſten Lichte bey der eigentlichen Politik. Denn hier rächt ſich die Vernachläſſigung der Erfahrung am meiſten, und die Ariſtoteliſche Theorie iſt vorzüglich aus dem Grunde von Werthe, daß dabey eine vielſeitige Erfahrung zu Rathe gezogen worden iſt. Freylich hat A. hierin, wie in der praktiſchen Philoſophie überhaupt, der Speculation gar zu wenig getraut. Er dachte immer nur daran, was Menſchen gewöhnlich thun und ſind; zu ſelten aber daran, was ſie thun und ſeyn ſollten, wenn ſie doch einmal die Vernunft als oberſte Geſetzgeberin ſowohl des Individuum's als der Geſellſchaft erkennen. Daher beſpöttelte er auch die Republik des Plato nur einzelner Inſtitute wegen, die ſich allerdings in der Erfahrung nicht empfehlen durften, aber auch nicht zum Weſen derſelben gehörten; ohne übrigens das Platoniſche Ideal eines States ſelbſt, und die Beziehung desſelben auf eine wiſſenſchaftliche Politik, nach Verdienſte zu würdigen; ohne die Principien zu widerlegen, von denen Plato ausgieng. Die Beobachtung trifft auch beym Ariſtoteles zu, daß wenn ſich einmal in einem Kopfe Mistrauen gegen die Speculation aus Begriffen über

das Praktiſche findet, dieſes im politiſchen Fache ſich am ſtärkſten äuſſert. Das Gegentheil in Beziehung auf die Erfahrung pflegt wiederum bey den Köpfen ſich zu ereignen, die zu ſehr auf die Speculation aus Begriffen bauen. Die Köpfe waren von jeher nicht ſehr gemein, und ſind es auch in unſern Tagen nicht, welche die a priori geſetzgebende Vernunft mit der Erfahrung zu paaren verſtanden, und nicht die Stimme der einen oder der andern überhörten. Fünftens: Nicht nur durch den vervollkonmeten Anbau des Gebiets der Philoſophie hat Ariſtoteles gerechte Anſprüche auf den Dank und die Verehrung der Nachwelt; ſondern auch durch eine ganz auſſerordentliche Erweiterung und innere Bereicherung des Gebiets der menſchlichen Erkentniß überhaupt. Es ſind unbedeutende Anfänge in der Naturkunde (nach ihrem ganzen Umfange), welche die Geſchichte der Wiſſenſchaften vor dem A. zu melden hat, gegen die Fortſchritte, welche dieſer große Mann that. Seine Beſchreibung, Geſchichte und Phyſiologie der Thiere wird noch jeẓt von allen Kennern für eines der claſſiſchſten und lehrreichſten Werke des Alterthums gehalten, und es würde wohl den neuern Naturforſchern noch lehrreicher ſeyn, als es iſt, wenn es wirklich mehr von denſelben gekant und genuẓt würde. Die dahin gehörigen Schriften des A., unter andern auch die ſogenannten Probleme, befaſſen einen Schaẓ von Beobachtungen und Reſultaten, deren manche man in unſern Tagen für neue wichtige Entdeckungen ausgab. Und wie viel würde man vollends ihm verdanken müſſen, wenn Alles, was er der Nachwelt an Denkmälern ſeines Geiſtes und Fleißes hinterließ, ſich erhalten hätte! Mehrere Bücher, auf deren intereſſanten Inhalt man aus den Titeln ſchließen kann, ſind

ein

ein Raub der Zeit geworden. Er iſt auch Urheber der erſten Theorie des Geſchmacks. Zwar iſt ſeine Rhetorik insbeſondre auf die Ausbildung des eigentlich redneriſchen Talents berechnet; denn dieſe war, wenn nicht der einzige, doch der Hauptzweck, um deſſen willen man damals rhetoriſche Studien trieb; aber ſeine Poetik hat dagegen ausſchließend die Kunſt des Schönen zum Objecte. Leider iſt davon nur ein Fragment übrig, ein Torſo, der die Vortrefflichkeit des Ganzen beurkundet, und den Verluſt desſelben deſto ſchmerzlicher macht. Einige andere Ariſtoteliſche Schriften zur Geſchichte der griechiſchen Poeſie und zur Kritik der vorhandenen Dichterwerke, hat uns das Schickſal ebenfalls entriſſen.

Unter den unmittelbaren Schülern des Ariſtoteles, denen die Geſchichte ein Andenken bewahrt hat, iſt auſſer dem Theophraſt aus Ereſus auf Lesbos (geb. Ol. CII, 2) keiner, der mit ihm den ganzen Bezirk der damaligen wiſſenſchaftlichen Kentniſſe durchwandert hätte. Mehrere derſelben haben wohl nur ſeinen Unterricht in einzelnen diſciplinariſchen Fächern benutzt. Wenigſtens kann man aus dem, was man vom Ariſtoxenus dem Muſiker, Dicäarch, Klearch, Heraklides aus Pontus, Demetrius Phalereus, ihren Schriften und Meynungen weiß, nicht mehreres folgern*). Von einigen andern, wie dem Phanias, den beyden Eudemus aus Rhodus und Cypern, haben wir überhaupt nur wenig

*) S. den Catalogus Peripateticorum in Fabricii Bibl. gr. ed. Harles Vol. III. p. 458. *Bayle* Dict. Art. *Ariſtoxene, Dicearque, Heraclide* etc. Meiners Geſchichte der Wiſſenſch. B. I. S. 206.

wenig hiſtoriſche Angaben, in denen durchaus nichts zur Charakteriſirung ihrer Philoſophie enthalten iſt.

Theophraſt ward der Erbe nicht bloß der Handſchriften, welche Ariſtoteles hinterließ, ſondern auch ſeines Forſchungsgeiſtes und ſeiner philoſophiſchen Gelehrſamkeit. Er hatte den Unterricht desſelben mit einer Vollſtändigkeit und Offenheit genoſſen, wie ſchwerlich irgend ein anderer ſeiner vertrautern Schüler. Er hatte auch ſelbſt an den Arbeiten des A. Theil genommen, mit ihm gemeinſchaftlich Thatſachen geſammelt, beobachtet, unterſucht; und der Beſitz der eigenen Ariſtoteliſchen Werke nach dem Tode des A. machte ihn vollends fähig, die Lehre des Meiſters nach ihrem ganzen Umfange und mit erſchöpfender Gründlichkeit kennen zu lernen und fortzupflanzen. Daß er inzwiſchen den Ruhm ſeines Lehrers nicht erreichte, iſt leicht aus ſeinem Verhältniſſe zu dieſem zu erklären; und überhaupt ſcheint damals das Studium der Philoſophie durch die politiſchen Zeitumſtände in Athen geſunken zu ſeyn; ſo wie es durch die Anarchie, welche im Gebiete der Philoſophie herſchte, wegen des Widerſtreites der philoſophiſchen Parteyen, hauptſächlich des Skepticismus der Pyrrhoniſten und Akademiker, dem Dogmatismus der Peripatetiker nicht wohl gelingen konte, ein entſcheidendes Uebergewicht zu gewinnen. Der philoſophiſche Vortrag des Theophraſt ſcheint oft, namentlich in Beziehung auf die Akademiker, polemiſch geweſen zu ſeyn (Athen. Dipnoſ. IV, 2. p. 230. E. Caſaub. Strabo Geogr. XIII. p. 608. D.). Zu beſtimmen, ob und inwiefern er vom Ariſtoteles in weſentlichen Stücken des peripatetiſchen Syſtems abwich, iſt unmöglich; da leider ſeine eigentlich philoſophiſchen Schriften, die bekanten moraliſchen Charaktere, ein kleines

Werk-

Werkchen περι αισθησεως, und ein nicht ſehr bedeutendes Fragment der Metaphyſik ausgenommen, ſämtlich verloren ſind, und man aus den einzelnen Nachrichten der alten Schriftſteller nicht ganz ſicher auf die wahre Beſchaffenheit und den Geiſt ſeines Syſtems ſchließen kann. Am ſchätzbarſten für uns iſt Theophraſt durch das geworden, was er für die Naturkunde geleiſtet hat. Hier ſind auch mehrere Abweichungen von Ariſtoteliſchen Meynungen, mehrere Berichtigungen derſelben, bemerklich; wiewohl es freylich höchſt wahrſcheinlich iſt, daß er das Meiſte, zum mindeſten dem Stoffe nach, ſeinem großen Vorgänger verdankte. Soviel man aus den Titeln der verlornen philoſophiſchen Werke des T. abnehmen kann, waren die meiſten, Erläuterungen, oder auch weitere Ausführungen Ariſtoteliſcher Schriften, oder auch Sammlungen von Materialien und Excerpten; die letzteren vielleicht mit Kritik verbunden. Theophraſt lehrte im Lyceum bis gegen die CXXIII., Olympiade *). So

*) *Theophraſti* characteres, graece; ed. Fiſcher; Coburgi 1736. 8. — Theophraſt's Sittengemählde für höhere Lehranſtalten auf's neue bearbeitet von Joh. Jac. Heinr. Naſt. Stuttgart 1791. 8. Hier ſind auch die beyden Charaktere, die Amaduzzi aus einer Vaticaniſchen Handſchrift herausgab, (Parmae ap. Bodon. 1786. 4.) beygefügt. — Των μετα τα Φυσικα αποσπασματιον η βιβλιον α; ad calc. Metaphyſicorum Ariſtotelis cum notis *Sylburgii;* Francof. 1587. 4. — Περι αισθησεως βιβλιον; ed. *Henr. Stephani*, vna cum characteribus et fragmentis ex nouem Theophraſti libb. Par. 1557. 8. Die Titel der verlornen Schriften des Theophraſt S. in Fabricii Bibl. gr. ed. Harles Vol. III. p. 445. Cf. *Cic.* de nat. D. I, 13. Quaeſt. Acad. I, 10. IV, 43. V, 8. 9. De fin. bon. et mal. V, 5. *Diog.* L. lib. V. et ibi Menag. *Gellii* N. A. I, 3. Auch gehören hierher mehrere

So lange die unmittelbaren Schüler des Ariſtoteles, namentlich Theophraſt, lebten, erhielt ſich die Ariſtoteliſche Philoſophie in ihrer urſprünglichen Vollſtändigkeit und Echtheit. Denn nicht nur konte wenigſtens Theophraſt als ihr gültigſter Repräſentant betrachtet werden; ſondern auch alle Urkunden, welche ihr Stifter darüber hinterlaſſen hatte, waren in ſeinen Händen. Aber ſobald dieſe Urkunden nach ſeinem Tode an Erben übergiengen, welche ſie ungebraucht ließen, und dem Publicum entzogen, konte die mündliche Ueberlieferung des Peripateticismus, die überdem gewiß ſehr einſeitig, von der Originalität deſſelben abweichend und mangelhaft war, den Verluſt jener ſchriftlichen Documente nicht erſetzen. Daher artete die zunächſt folgende Peripatetiſche Schule in ihren Grundſätzen und Meynungen bald ſo ſehr aus, daß Cicero, zu deſſen Zeit die Ariſtoteliſchen Bücher wieder an's Licht gekommen waren, ſich faſt berechtigt glaubte, ihnen das Prädicat der Peripatetiker abzuſprechen. Er nennt nachſtehende Philoſophen als die vornehmſten Häupter der Schule nach einander, den Strato aus Lampſakus, Lyſias (richtiger Lykon oder Glykon), Ariſto (Julietes), Hieronymus Rhodius, Kritolaus und Diodor *). Für

Stellen in den griechiſchen Auslegern des Plato und Ariſtoteles. — *Bayle* Dict. Art. *Theophraſte*. — Sprengels pragmatiſche Geſch. der Arzneykunde B. I. S. 350 ff.

*) Ueber die Peripatetiker, die im Lyceum nach dem Theophraſt lehrten. S. *Cic.* de fin. B. et M. V, 5. *Anonymi* Vita Ariſt. in Menagii Obſſ. ad *Diog.* L. Vol. II. p. 201. *Ammon. Herm.* ad Ariſt. de interpret. fol. 1. b. *Simplic.* ad Ariſt. Phyſ. VI. fol. 187. a. Cf. Patricii Diſc. Peripat. XI. p. 145. Das chronologiſche Verzeichniß des Patricius hat auch Brucker excerpirt Hiſt. crit. philoſ. Vol. II. p. 464.

Für die Geſchichte der Philoſophie haben die, wiewohl fragmentariſchen und ſehr unbefriedigenden, Nachrichten der alten Schriftſteller von den Meynungen des Strato über den Urſprung der Natur noch das meiſte Intereſſe. Strato folgte in der Erklärung des Urſprungs alles Vorhandenen dem Wege, welchen Ariſtoteles vor ihm betreten hatte, die Natur ſo viel wie möglich natürlich zu erklären. Nur hielt er noch feſter an dieſem Erklärungsprincipe, als der Stagirit; denn er verwarf den ſupernaturaliſtiſchen Erklärungsgrund ſchlechthin, welchen dieſer doch zum Schlußſteine ſeiner Naturwiſſenſchaft gebraucht hatte. Er leugnete gänzlich das Daſeyn einer verſtändigen Urſache der Welt auſſerhalb derſelben; und ein teleologiſches Princip der Weltſchöpfung ſchien ihm willkührlich angenommen, oder unerweislich. Alle gegenwärtige Naturerſcheinungen und ihre geſetzlichen Verbindungen ſind nach ihm nichts weiter, als Folgen einer zufälligen Wechſelwirkung urſprünglicher Naturkräfte in der ewigen Materie. Auch die empfindende Welt iſt nur die beſtimte Aeuſſerungsart einer Naturkraft in materiellen Organiſationen, die urſprünglich ohne Abſicht und Zweck ſich formten, und nachher, da die Formen einen regelmäßigen Naturlauf zuließen, ſich entwickelten und ihre Gattung erhielten. Denken und Empfinden ſind einerley, da doch jenes ohne dieſes nie ſtatt finden könne. Leider kann man dieſe Hauptideen des Strato bloß aus einzelnen dunkel ausgedrückten, ſich widerſprechenden, zum Theile verderbten Stellen der Alten abſtrahiren, wo ſeiner Meynungen Erwähnung geſchieht. Was er eigentlich für urſprüngliche Kräfte und Qualitäten der Materie annahm, deren Widerſtreit von Ewigkeit her wirkſam war, und durch welche ein bliu-

blindes Ohngefähr, nachdem eine unendliche Mannichfaltigkeit regelloſer Formen entſtanden war, die ſich immer ſelbſt wieder zerſtörten, die Welt in ihrer dermaligen Geſetzmäßigkeit hervorgehn ließ, kann aus den vorhandenen Nachrichten ſchwerlich mit einiger Zuverläſſigkeit entſchieden werden. Im Allgemeinen kann man ſagen: es waren nach Strato widerſtreitende Principien, wie das Schwere und das Leichte, das Kalte und das Warme, welche die Natur bildeten. Wegen der tiefen Kentniß der Phyſik, durch welche ſich Strato im Alterthume den Ehrennamen des Phyſikers erwarb, iſt es ein unangenehmer Verluſt für die Geſchichte der Philoſophie, daß wir von ſeiner mechaniſchen Welterklärung im Detail ſo wenig wiſſen. Strato blühte um Ol. CXXIII. *).

Neben den Parteyen der Epikureer, Stoiker und Peripatetiker, deren Philoſophie ein poſitiver Dogmatismus war, ob ſie gleich einander heftig beſtritten, bildete ſich die Akademie und die Partey der Pyrrhonier, von denen jene den negativen Dogmatismus, dieſe den Skepticismus als das Reſultat des Philoſophirens aufſtellten. Nach Plato's Tode empfieng ſeine Schule von dem Orte, wo er gelehrt hatte, und wo auch die folgenden Häupter derſelben zu lehren fortfuhren, den Namen der Akademie. Bey den alten Schriftſtellern ſowohl, als von einigen neuern Geſchichtforſchern, werden mehr Epochen der

*) *Cic.* de nat. D. I, 13. Quaeſt. acad. IV, 38. *Diog.* L. V, 58. *Plutarch.* adv. Colot. Opp. T. II. p. 1115. De ſollert. animal. p. 719. ed. Frcf. *Sext.* Hypotyp. Pyrrh. III, 32. adv. Mathem. VII, 349. X, 155. *Stobaei* ecl. phyſ. I. p. 27. *Lactant.* de ira Dei cap. X. *Proclus* in Timaeum IV. p. 242. *Simplic.* ad Ariſt. Phyſ. IV. p. 168.

der Akademie unterſcheiden, danach die Platoniker, welche den Lehrſtuhl nach einander einnahmen, in ihrer Art zu philoſophiren weſentlich abweichen. Die gewöhnlichſte Unterſcheidung, welche man auch in den Schriften des Cicero antrifft, iſt die in die ältere, mittlere und neuere Akademie. Zu der ältern werden Speuſippus, Xenokrates, Polemo, Krantor und Krates; zu der mittlern Arceſilaus, Lacydes, Damophanes, Ekdemus; zu der neuern Karneades, Klitomachus, Philo, Antiochus, und Ariſto (Chius) gerechnet. Andere haben fünf Akademieen unterſchieden (Diog. Laert. IV, 28. Sext. Emp. adv. Mathem. VII, 159). Beyde Unterſcheidungen beruhen inzwiſchen nicht auf einem gültigen Grunde; am wenigſten die letztere, die nur nach den Akademikern, welche ſich in der Reihe vorzüglich auszeichneten, gemacht iſt. Am richtigſten iſt wohl die Eintheilung der Akademie in die ältere und neuere; denn mit dem Arceſilaus neigte ſich die Akademie zum negativen Dogmatismus hin, einer Denkart, die ſie hernach, wiewohl unter mancherley Modificationen, behielt, und die den Vorgängern des Arceſilaus nicht eigen war. Sofern alſo der Grund zur Unterſcheidung der Epochen der Akademie von der Platoniker verſchiedenen Art zu philoſophiren hergenommen werden muß, iſt man nur zur Unterſcheidung der ältern und neuern Akademie berechtigt. Man muß übrigens die ſpätern Platoniker nicht mit zu den ſogenannten Akademikern zählen. Auch kehrten einige der jüngſten Akademiker wieder zum Dogmatism der ältern Akademie zurück *).

Die

*) *Cic.* de fin. B. et Mal. IV, 3. V, 3. 5.

Die philoſophiſchen Schriften der ältern Akademiker ſind ſämtlich verloren; nur die Titel derſelben, hiſtoriſche Notizen von ihren Verfaſſern, und einzelne theils ihren philoſophiſchen Charakter überhaupt, theils ihre moraliſchen Grundſätze insbeſondre angehende Nachrichten haben uns die Alten, vornehmlich Cicero und Diogenes Laertius, überliefert. Speuſippus, aus Athen, Sohn der Potone, Schweſter des Plato, übernahm den Lehrſtuhl in der Akademie, als dieſer geſtorben war (Ol. CVIII, 1.), und lehrte daſelbſt acht Jahre (bis Ol. CX, 2), da er wegen Kränklichkeit den Lehrvortrag dem Xenokrates aus Chalcedon überließ. Er bemühte ſich, die Platoniſche Ideenlehre mit der Pythagoriſchen Zahlenlehre zu vereinigen, und die Pythagoriſche Terminologie für den wiſſenſchaftlichen Gebrauch einzuführen. Dieſelbe Richtung in der Bearbeitung der Philoſophie nahm Xenokrates, ein ſchwer faſſender Kopf, der aber durch Fleiß und Güte der ſittlichen Geſinnung erſetzte, was ihm an Genie abgieng. Er führte, wie Plato und Ariſtoteles, die Philoſophie auf ihre drey Husptheile, Logik, Phyſik und Ethik zurück. Den Pythagorismus nahm er im Sinne der ſpätern Deutung, wo die Monas als das thätige, und die Dyas als das leidende Princip, vorgeſtellt wurden, in welchem Sinne allein auch der Platonismus ſich mit dem Pythagorismus vereinbaren ließ, oder ihm angenähert werden konte. Xenokrates lehrte fünf und funfzig Jahre. Polemo, Krantor und Krates ſind nur durch hiſtoriſche Züge aus ihrem Leben, und einzelne Ausſprüche, hauptſächlich über Gegenſtände der Moralphiloſophie, merkwürdig. Das Moralſyſtem der ältern Akademie im Ganzen ähnelte mehr dem Ariſtoteliſchen, als dem

Pla-

Platoniſchen. Es war ein Eudämonismus, der die Tugend auf eine vernünftige der menſchlichen Natur angemeſſene Ausbildung und Befriedigung der eigennützigen und uneigennützigen Triebe zurückführte, wobey alſo mehr Rückſicht auf die ſinnlichen Anlagen des Menſchen genommen wurde, wie Plato genommen hatte *).

Die ältere Akademie war zwar ſchon in manchen einzelnen Lehren, hauptſächlich in der praktiſchen Philoſophie, vom Plato abgewichen; aber der Charakter ihres Syſtems war doch noch immer dogmatiſch geblieben. Inzwiſchen hatte ſich ſchon von der Zeit her, da die entſchiedenſten Dogmatiker, Plato, Zeno, Epikur, Ariſtoteles, ſelbſt lehrten, eine Partey von Zweiflern erhoben, deren Art zu philoſophiren auf den Geiſt der ſpätern Mitglieder der Akademie den ſtärkſten Einfluß hatte. Die Veranlaſſung zum negativen Dogmatismus und Skepticismus lag in dem damaligen Zuſtande der Philoſophie überhaupt. Mehr ſchnurſtracks widerſtreitende Sy-

*) Ueber den Speuſippus S. *Diog.* Lib. IV, 4. *A. Gell.* N. A. III, 17. Seine Vorliebe für die Pythagoriſche Philoſophie bemerkt *Ariſt.* Ethic. ad Nicom. I, 6. Cf. *Cic.* de Orat. III, 18. de nat. D. I, 13. *Sext.* adv. Mathem. VII, 145. — Ueber das Leben und die Philoſophie des Xenokrates Diog. L. II, 6. *Cic.* Quaeſt. Tuſc. V, 32. Quaeſt. acad. IV, 39. *Sext.* adv. Mathem. VII, 16. 147. *Nemeſ.* de nat. hom. c. 2. *Stobaei* eclog. phyſ. I, 3. Vergl. *Bayle* Dict. Art. *Xenocrate* — Ueber Polemo S. Diog. L. IV, 16. Ueber den Krantor und Krates: *Diog.* L. l. l. *Cic.* Q. Tuſc. III, 6. *Plutarch.* de anim. procreat. T. I. p. 1012. ed. Frcf. Die claſſiſchen Stellen, welche die Moralgrundſätze der ältern Akademiker betreffen, ſind: *Cic.* Q. Acad. I, 7. De finib. b. et m. IV, 3. 5. 22. V, 3. De legg. III, 6. Brut. cap. 31.

Syſteme, deren Anhänger auch in der That mit einander in ſteter Fehde begriffen waren; die Kunſt der Beredſamkeit zu einem hohen Grade der Vollkommenheit hinaufgetrieben, und ſelbſt auf eine ziemlich vollendete Theorie zurückgeführt; die Dialektik theoretiſch und praktiſch faſt ſo ausgebildet, wie ſie nur ausgebildet werden konte; Mangel an einer gründlichen Kritik des Erkentnißvermögens und ſeiner Grenzen; wie leicht und wie natürlich konte dies alles bey guten uneingenommenen Köpfen, denen kein einzelnes dogmatiſches Syſtem Befriedigung gewährte, einen allgemeinen Skepticismus erzeugen? Man kann die ſpätern Akademiker freylich nicht ſchlechthin für Skeptiker erklären, und mit den Pyrrhoniſten in dieſelbe Claſſe ſetzen. Wäre dieſes hiſtoriſch und philoſophiſch zuläſſig, ſo würde man auch keinen Grund haben, die Partey der Akademiker noch von den Pyrrhoniern zu trennen. Allein jene machten doch eine philoſophiſche Partey aus, die zwiſchen den beyden Extremen, dem Dogmatismus und Skepticismus, das Mittlere hielt, und in manchen ihrer Mitglieder ſich beynahe ganz zu dem letztern hinneigte. Daher es auch begreiflich wird, warum die ältern nnd neuern Geſchichtſchreiber nicht darüber einig ſind, ob wirklich die Akademiker, oder einzelne derſelben, von den Pyrrhoniern und ihrer Art zu philoſophiren noch mit Recht geſondert werden könten. Gleichwohl giebt es doch Kriterien, an welchen ſie ſich von einander unterſcheiden laſſen. Der Skepticismus der Akademiker war kein allgemeiner die geſamte menſchliche Erkentniß umfaſſender; er war nur gegen den Dogmatismus einzelner Schulen, der Stoiker, Epikureer und Peripatetiker, vornehmlich der Stoiker, gerichtet; nicht gegen alles Wiſſen, oder gegen allen Dogmatismus überhaupt; er war

nicht eigentlicher Grundzug der philoſophiſchen Denkart bey ihnen; ſondern gieng urſprünglich von dem Principe aus, den reinen oder einen gewiſſen modificirten Platonismus zur Alleinherrſchaft auf dem Gebiete der Philoſophie zu erheben, und ihm dieſe dadurch zu ſichern, daß die ihm widerſtreitenden Syſteme mittelſt der Skepſis niedergeriſſen würden, und man, indem man die Ungewißheit der menſchlichen Erkentniß in's Licht ſtellte, jenen als die glaubwürdigſte Philoſophie erſcheinen ließe. Mehrere Akademiker, namentlich die Jüngſten unter ihnen, ſind geradehin für dogmatiſche Platoniker anzuſehen; und der entſchiedne Hang zum Zweifeln gilt doch auch nur von einigen der berühmteſten Akademiker; bey den übrigen fand er in einem geringern Grade ſtatt, und es blieben in ihren Lehren noch weſentliche Spuren von dogmatiſcher Denkart übrig *).

Der erſte unter den Nachfolgern Plato's, welcher den Dogmatismus verließ, und die ſkeptiſche Denk-

*) Der Unterſchied zwiſchen den Akademikern und Pyrrhoniern, und die Gründe desſelben waren ſchon bey den Alten ſtreitig. Nach dem A. Gellius behaupteten die Akademiker gewiſſermaßen dogmatiſch: Man könne nichts wiſſen, und nichts entſcheiden; dagegen ließen die Pyrrhonier auch dieſes nicht einmal als wahrſcheinlich gelten, weil ihnen überall nichts wahr zu ſeyn ſchien. *A. Gellii* Noct. Att. XI. 5. Cf. *Sexti* Hypotyp. Pyrrh. I, 33. Von den Neuern haben Einige den Unterſchied ganz geleugnet; z. B *Huet* de la foibleſſe de l'eſprit humain § 166. Hr. Meiners (Grundriß der Geſch. der Weltweißh. S. 143) hält die Merkmale jenes Unterſchiedes für ungewiß oder eingebildet. Ueber die Beſtimmung derſelben von Garve (zu *Cic.* de offic. II, 2) ſ. Stäudlins Geſchichte und Geiſt des Skepticismus B. I. S. 308, wo dieſer hiſtoriſche Punct überhaupt trefflich erläutert iſt.

Denkart in die Akademie einführte, war Arceſilaus aus Pitane in Aeolien, geb. Ol. CXVI. Er iſt der Stifter der neuern Akademie. Aus ſeiner Lebensgeſchichte weiß man, daß er früh nach Athen kam, und hier, wie es gewöhnlich war, mit dem Fleiße, welchen er der Kunſt der Beredſamkeit widmete, philoſophiſche Studien verband. Er hörte anfangs den Theophraſt, nachher auch den Polemo und Krantor, wurde auſſerdem mit der Dialektik der Eretriſchen und Megariſchen Schule durch den Diodorus Kronus vertraut, und wie einige wollen und gar nicht unwahrſcheinlich iſt, mit dem Pyrrhonismus. Gerade dieſes ſein Umherſchweifen von einem philoſophiſchen Syſteme zum andern, vom Dogmatismus zum Skepticismus, nebſt den rhetoririſchen Uebungen, die ſchon an und für ſich den Geiſt zum Beſtreiten und Vertheidigen desſelben Satzes geneigt und geſchickt machten, flößten ihm eine Vorliebe für die ſkeptiſche Denkart ein, die ſich dann bey ihm am lebhafteſten gegen den überſpannt dogmatiſchen Ton der Stoa äuſſerte. Für dieſe philoſophiſche Schule war er einer der gefährlichſten und gefürchtetſten Gegner. Die Alten rühmen ſeinen durch die Lectüre der ältern claſſiſchen griechiſchen Dichter und Proſaiſten gebildeten Styl, das Redneriſche und Anziehende ſeines Vortrags, das Scharfſinnige und Treffende ſeines Raiſonnements, die Mannichfaltigkeit ſeiner factiſchen Kentniſſe aus dem Bezirke der damals gangbaren Philoſophie. Der Grundſatz ſeines Philoſophirens war: Man könne über nichts entſcheiden; man müſſe alſo über alles ſeinen Beyfall zurückhalten (ἐπέχειν). Hierdurch werde die vollkomne Gemüthsruhe bewirkt, die Zweck des Philoſophirens ſey. Das Zurückhalten des Beyfalls

falls ſey daher ein Gut; das Beypflichten ein Uebel. So einſtimmig dieſer Grundſatz des Arceſilaus mit der Pyrrhoniſchen Denkart im Weſentlichen iſt, ſo unterſcheidet die Philoſophie jenes ſich doch darin von dieſer, daß ſie eben jenen Grundſatz dogmatiſch behauptete, dahingegen dieſe ihn nur als etwas, das ſo ſchiene, annahm. Dem Grundſatze gemäß hob Arceſilaus das Kriterium aller Wahrheit auf, und hier war es, wo er mit der Stoa, namentlich dem Zeno, in Streit gerieth. Die Stoiker machten einen ſpecifiſchen Unterſchied zwiſchen Wiſſenſchaft (επιστημη), Meynung (δοξα), und Ueberzeugung oder dem Begreifen (καταληψις). Die erſte iſt feſte unwandelbare Erkentniß, welche ein Gegentheil oder eine Veränderung ſchlechthin ausſchließt; die Meynung iſt wandelbar und veränderlich; die erſtere iſt nur ein Eigenthum des Weiſen; die andere gehört dem Thoren. Das Vermömögen des Begreifens oder der Ueberzeugung iſt dasjenige, wodurch der modale Charakter einer Erkentniß beſtimt wird, inwiefern ſie für Wiſſenſchaft oder für Meynung gelten kann; in ihm iſt alſo das Kriterium alles Wahren; und da dieſes keinem mit Vernunft begabten Menſchen fehlen kann, ſo komt es dem Weiſen, wie dem Thoren zu. Nur von der Vernachläſſigung, oder dem unrichtigen Gebrauche, des Kriteriums der Wahrheit rühre es her, daß Wiſſen und Meynen verwechſelt werde, daß man Irrthum für Wahrheit halte, daß es Weiſe und Thoren gebe. Die Stoiker behaupteten ferner, daß das praktiſche Bedürfniß des Menſchen durchaus ein Kriterium des Wahren erfodere, indem ohne dieſes das thätige Leben des Menſchen nicht beſtehen könne, noch viel weniger aber eine Philoſophie desſelben möglich

 ſey,

ſey. Wolle man ſelbſt hierauf Verzicht thun, ſo ſey damit der Zweck alles Philoſophirens aufgehoben, und der Skepticismus erſcheine als eine Ungereimtheit. Gegen dieſe Stoiſche Lehre argumentirte Arceſilaus folgendermaßen: Erſtlich: Die Ueberzeugung von der Wahrheit gewiſſer Vorſtellungen iſt entweder in dem Weiſen, oder in dem Thoren vorhanden. Im erſtern Falle iſt ſie Wiſſenſchaft, im andern Meynung. Sie exiſtirt alſo nicht für ſich, als etwas noch von Wiſſenſchaft und Meynung verſchiedenes, das beiden, dem Weiſen, wie dem Thoren, gemeinſchaftlich wäre. Gleichwohl wird von den Stoikern dieſe beſondere Exiſtenz der Ueberzeugung vorausgeſetzt; ſie iſt alſo ein Unding. Zweytens: Der Beyfall, welchen wir geben, betrifft nicht die Eindrücke der Gegenſtände, nicht einzelne Empfindungen und Vorſtellungen, ſondern Sätze. Dadurch wird aber die Wahrheit der objectiven Erkentniß keineswegs begründet. Drittens; Es giebt keine einzelne Empfindung und Vorſtellung, die abſolut wahr wäre, die nicht auch falſch ſeyn könte; ſonach iſt der Beyfall immer unſicher. Es läßt ſich von nichts eine feſte Ueberzeugung gewinnen, oder man kann nie auf die Ueberzeugung, als feſten Grund der Erkentniß, bauen. Giebt der Weiſe demungeachtet einer Vorſtellung ſeinen Beyfall, ſo meynt er bloß; aber nur die Narren meynen; der Weiſe muß alſo immer ſeinen Beyfall zurück halten. Viertens; Durch die Skepſis an der Gültigkeit eines Kriteriums der Wahrheit wird eine Regel für das praktiſche Leben gar nicht aufgehoben. Das Wahrſcheinliche (ευλογον) iſt es, wonach ſich der Philoſoph in ſeinen Handlungen beſtimt. Was ihm wahrſcheinlich als Gut oder als Uebel vorkomt, das ſucht er, oder flieht

er;

er; und das iſt der Weg, auf dem er die Glückſeligkeit des Lebens verfolgt. Die Kunſt, das Wahrſcheinliche abzuwägen, eine größere Wahrſcheinlichkeit der geringern vorzuziehen, iſt die Klugheit. Dieſe iſt die Lehrerin der Tugend und Glückſeligkeit. Mit den Pyrrhoniern war Arceſilaus in dieſem Philoſopheme nichts weniger als einig. Jene führten das Handeln auf ein natürliches Müſſen zurück, und lieſſen das Princip, nach Wahrſcheinlichkeitsgründen zu handeln, nicht gelten. Arceſilaus empfahl übrigens ſeine ſkeptiſche Philoſophie auch durch eine ſehr tolerante liberale Geſinnung gegen andere philoſophiſche Parteyen; eine Geſinnung, die freylich gerade dem Skeptiker am eigenſten ſeyn kann. Er war nur Gegner der dogmatiſchen Syſteme, nicht der Perſönlichkeit ihrer Stifter oder Anhänger. Sein moraliſcher Charakter, wie er ſich in ſeinem wirklichen Handeln bewies, drückte eine Achtung vor der Pflicht aus, deren Fundament er durch ſeine Skepſis ſo ſehr erſchütterte. Er ſtarb Ol. CXXXIV. *).

Die

*) *Cic.* Quaeſt. acad. I, 12. IV, 6. 18 ſq. De Orat. III, 18. *Diog. Laert.* IV, 28 ſ. *A. Gellii* N. A. XI, 5. *Sext. Emp.* adv. Mathem. VII, 150 ſq. 227 ſq. Hypotyp. Pyrrhon I, 33. 233. 235. *Numen.* ap. *Euſeb.* de praep. euang XIV, 4. Cf. *Bayle* Dict. crit. Art. *Arceſilaus.* *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. I. p. 246 ſq. Tiedemann's Geiſt der ſpec. Phil. B. I. S. 309. — Die Stoiker widerlegte Arceſilaus allerdings, ſoferne ſie das Wiſſen nur dem Weiſen, und das Meynen nur dem Thoren zugeſtanden, und die Ueberzeugung vom Wiſſen und Meynen trennten, und Weiſen und Thoren gemeinſchaftlich einräumten. Ihre Gründung des Kriteriums der Wahrheit auf dies Fundament konte ſich gegen die Skepſis nicht halten. Die Ungültigkeit eines Kriteriums des Wahren überhaupt wurde aber doch durch

Die nächſten Schüler des Arceſilaus fuhren fort im Geiſte und in der Manier ihres Lehrers zu philoſophiren. Aber ſie zeichneten ſich wenig oder gar nicht durch Eigenthümlichkeiten aus; daher auch die Geſchichte nichts mehr, als ihre Namen und einige literariſche Notizen und Anekdoten von ihnen aufbehalten hat. Einen neuen Glanz und den höchſten Grad der Celebrität verſchaffte der Akademie Karneades, geb. zu Cyrene um die Ol. CLIX. Auch er hatte ſich nach Athen begeben, um ſich zum Redner auszubilden; ſeine philoſophiſchen Studien theilte er zwiſchen den Lehren der Stoa und der Akademie; und er entſchied ſich insbeſondere für die philoſophiſche Denkart der leztern. Sein Lehrer in der Akademie war Hegeſinus, dem er wiederum auf dem Lehrſtuhle folgte. Der Charakter der Philoſophie des Karneades unterſchied ſich vom Pyrrhonismus im Allgemeinen eben ſo, wie der philoſophiſche Charakter des Arceſilaus. Er lehrte dogmatiſch die Ungewißheit der Erkentniß, was die Pyrrhonier nicht thaten, um dadurch die Denkart und Handelnsweiſe nach Gründen der Wahrſcheinlichkeit zu empfehlen. Am berühmteſten wurde er ſelbſt, ſo wie die neuere akademiſche Philoſophie überhaupt, durch die Rolle, welche er als Atheniſcher Geſandter neben dem Diogenes dem Stoiker, und dem Kritolaus dem Peripatetiker, in Rom ſpielte, und wo die ſkeptiſche Manier der Akademiker, begünſtigt durch ſein hohes redneriſches Talent, ſich in dem intereſſanteſten Lichte zeigte, und mehrere der ge-

die Argumentation unſers Akademikers nicht dargethan. Er bewährte ſelbſt die Exiſtenz eines ſolchen Kriteriums dadurch, daß er ein Handeln nach Wahrſcheinlichkeitsgründen vorſchrieb, und für wahr annahm, daß nichts wahr ſey.

genievollſten jungen Römer, die ihn hörten, für die neuere Akademie gewann. Vielleicht war es indeſſen eben die Skepſis des Karneades, welche die Römer in gleichem Maaße bezauberte und verwirrte; die beſonders den ältern Römern, namentlich dem Cato, die Philoſophie der Griechen und ihren Einfluß auf den Stat, da die Redekunſt furchtbare Waffen der Sophiſtik von ihr am leichteſten entlehnen zu können ſchien, verdächtig machte, und dadurch den Senatsſchluß veranlaßte, nach welchem die Atheniſche Geſandtſchaft aus Rom verwieſen wurde. Karneades hielt ein paar Vorträge für und wider die Gerechtigkeit; eine Pflicht, die der Römer damals noch ehrte; und gegen deren Verbindlichkeit ſein unverderbter praktiſcher Sinn keinen Zweifel geſtattete. So viel Bewunderung der Akademiker durch ſeine ſophiſtiſche und redneriſche Kunſt einerndtete, die das Für und Wider mit gleich hinreißender Kraft darſtellte; ſo ſehr mußte er bey denjenigen Römern, die für philoſophiſche Subtilitäten und die Reize einer ſchimmernden Beredſamkeit keine Empfänglichkeit hatten, an Achtung verlieren. Leider kennen wir von jenen Vorträgen nur den wider die Gerechtigkeit, nicht den für dieſelbe; obgleich der Zufall gut genug geſorgt hat, daß, wenn einer verloren gehen ſollte, jener aufbewahrt würde *).

Unter

*) S. *Bayle* Dict. crit. Art. *Carneade*. *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. I. p. 759 ſq. — Ueber den Eindruck, den unter den Atheniſchen Abgeſandten vornehmlich Karneades auf die edlen jungen Römer machte, findet man die umſtändlichſte Nachricht im Leben des ältern Cato vom Plutarch. — Den Vortrag desſelben gegen die Gerechtigkeit hat Lactantius aufbehalten (Inſtitt. div.

Unter den ſkeptiſchen Raiſonnements des Karneades, deren Cicero und Sextus erwähnen, iſt wohl dasjenige am merkwürdigſten, wodurch er die Unbegreiflichkeit aller Dinge, und ſelbſt die Unbegreiflichkeit des Satzes, daß alles unbegreiflich ſey, erwies *). Er leugnete ein zuverläſſiges Kriterium des

div. V, 17). Cicero ſpielt nur hier und da auf ihn an. Die Hauptgründe, deren K. ſich bediente, liefen darauf hinaus: daß der Menſch von Natur eigennützig ſey, und dieſer Naturtrieb ſich nicht mit der Gerechtigkeit vertrage; daß man deswegen von jeher die Begriffe des Rechts und Unrechts nach dem Nützlichen und Schädlichen beſtimt habe, wie dies die Geſchichte aller Völker beweiſe; daß es viele Fälle gebe, in denen Jemand, wenn er gerecht handle, nach dem gemeinen Urtheile für einen Thoren gelte, weil er ſich etwa ſelbſt ſchade; hingegen für klug, wenn er ungerecht handle, weil er ſeinen Vortheil befördere; daß die Gerechtigkeit entweder eine bürgerliche oder natürliche ſey; der bürgerlich Gerechte ſey klug, aber nicht gerecht; der natürlich Gerechte ſey gerecht, aber nicht klug. — Dieſe ganze Sophiſterey des Karneades beruht darauf, daß er der Moral ein materiales Princip unterlegte, indem er das Nützliche oder Schädliche zum Beſtimmungsgrunde des ſittlichen Handelns machte. Cicero fühlte ſich von der Argumentation des Karneades nicht überzeugt; aber er wußte ſie doch nicht zu widerlegen, wie er ſelbſt geſteht; er äuſſert alſo ſehr naiv den Wunſch, die Akademie möchte lieber ruhn und ſchweigen, als die Pflicht der Gerechtigkeit erſchüttern. Vergl. Stäudlins Geſchichte und Geiſt des Skepticismus, B. I. S. 328.

*) *Cic.* Quaeſt. acad. IV, 9 ſq. *Sext. Emp.* adv. Mathem. VII, 159 ſq. Hypotyp. Pyrrhon. I, 33. Vergl. Tiedemann's Geiſt des ſpec. Phil. B. II. S. 575; vorzüglich aber Stäudlin's Geſch. und Geiſt des Skepticismus B. I. S. 318 ff. — Hiſtoriſch merkwürdig ſind vom Karneades auch ſeine Beſtreitung des Satzes: **Zwey Dinge, die einem dritten gleich ſind,** ſind

des Wahren durchaus, weil die Empfindung, welche die Gegenſtände dem Gemüthe darſtelle, trüglich ſey, und die Vernunft wiederum in ihrer Erkentniß von der Empfindung abhange. Jede Empfindung enthält zweyerley: a) das Bewußtſeyn der Veränderung, das Afficirtwerden durch den Eindruck; b) das Object, welches die Afficirung erzeugt. Nun kündigt aber der Eindruck nicht immer das Object richtig an; jeder Eindruck kann falſch ſeyn; ſoferne er nur wahr ſcheint, iſt er dem falſchen ähnlich; es giebt alſo kein beſtimtes Kriterium, wonach unmittelbar der wahre Eindruck von dem falſchen zu trennen ſtände, und die Empfindung iſt dem zufolge überhaupt trüglich. Wird dieſes aber als ausgemacht angenommen, ſo kann auch die Vernunft keine gewiſſe Erkentniß gewähren. Denn der Stoff, welchen dieſe bearbeiten ſoll, muß ihr von der Empfindung geliefert werden. Bey dem allen hob Karneades die objective Exiſtenz einer abſoluten Wahrheit nicht auf; er erklärte ſie nur für dem Menſchen ſubjectiv unerreichbar, für ſchlechthin unbegreiflich. Eben ſo wenig hob er alle Regel der Erkentniß in praktiſcher Hinſicht auf, die auch freylich, ſelbſt für den allgemeinſten Skepticism, unentbehrlich war. Er ſtatuirte eine Wahrſcheinlichkeit der Erkentniß, und zwar in einem höhern oder geringern Grade, ſo wie Arceſilaus, die auch die Richtſchnur des ſittlichen Handelns liefern müſſe. Seine Theorie des Wahrſcheinlichen ſelbſt entwickelte er noch weiter folgendermaßen. Erſtlich:

ſind ſich ſelbſt gleich; und ſeine Skepſis gegen die gangbaren Begriffe von Gott. *Cic.* de nat. Deor. III, 12. *Sext.* adv. Mathem. IX, 140-149.

lich: Die Empfindung überhaupt kann in objectiver und ſubjectiver Hinſicht betrachtet werden; in jener iſt ſie entweder wahr, wenn ſie mit dem Objecte zuſammenſtimt, oder falſch, wenn ſie nicht mit ihm zuſammenſtimt; in dieſer ſcheint ſie entweder wahr (εμφασις, πιθανοτης, πιθανη φαντασια), oder ſie ſcheint falſch (απεμφασις, απειθης, απιθανος φαντασια). Zweytens: Eine Empfindung, die als falſch erſcheint, iſt offenbar falſch, und kann das Wahre nie beſtimmen. Hingegen eine Empfindung, die wahr ſcheint, kann mehr oder weniger wahr ſcheinen. Die leztere iſt wiederum zur Beſtimmung des Wahren unbrauchbar. Nach jener aber läßt ſich ein für das praktiſche Leben brauchbarer Grad des Wahrſcheinlichen feſtſetzen. Drittens: Eine Empfindung, die wahr zu ſeyn ſcheint, alles für ſich und nichts gegen ſich hat, iſt eine wahrſcheinliche Empfindung (viſio probabilis). Es giebt zwar Empfindungen, die falſch ſind, und wahr zu ſeyn ſcheinen: aber dieſe ſind doch ſeltener, und ihr Daſeyn in der Erkentniß berechtigt nicht, alles Handeln nach Wahrſcheinlichkeitsgründen als ungültig und unrechtmäßig aufzugeben. Viertens: Der Grad der Wahrſcheinlichkeit einer Empfindung wird noch erhöht, a) wenn ſie mit den Empfindungen, die ſich zur Beſtimmung der Erkentniß des ganzen Objects vergeſellſchaften, harmonirt, und alſo mehr Data, die hierher gehören, ſich zu ihrer Beſtätigung vereinigen (viſio probabilis et quae non impediatur); b) wenn auch die Umſtände genau zuſammentreffen, unter denen das Object empfunden wird (viſio probabilis ex circumſpectione aliqua et accurata conſideratione).

Wie

Wie Arceſilaus gegen den Zeno, den Stoiker, ſo argumentirte Karneades insbeſondre gegen den Chryſippus. Dieſer ſuchte die Stoa mit eben den Waffen zu vertheidigen, mit denen ſie von der Akademie beſtritten wurde, mit den Künſten der Dialektik und Beredſamkeit. Auch war er Meiſter in beyden, und wurde durch ihre Anwendung für jenen Zweck berühmter, als durch das, was er für die innere Ausbildung des dogmatiſchen Stoicismus ſelbſt leiſtete. Den einſeitigen Stoikern ſchien er ſogar manches von ihrer Lehre aufzuopfern, oder zu willkührlich zu verändern, und ſie waren deshalb nicht mit ihm zufrieden, ungeachtet ſie ſein Verdienſt um die Behauptung des Anſehns der Stoa im Streite mit der Akademie anerkannten und ſchätzten. Die Akademiker ſetzten den Stoikern, die eine Gewißheit der objectiven Erkenntniß annahmen, ſkeptiſche Soriten entgegen, die ſich hauptſächlich auf die Verhältnißbegriffe bezogen, und dieſelben als gänzlich leer und erdichtet darthun ſollten. Sie ſuchten eine gänzliche Unbeſtimmtheit der Begriffe Groß, Klein, Viel, Wenig, Lang, Kurz, Enge, Breit, Helle, Dunkel, Reich, Arm, und ähnlicher zu beweiſen. Es wurde z. B. gefragt (und von dem Beyſpiele hat der Sorites den Namen): Iſt ein Körnchen Waizen ein Haufen? — Nein. — Sind zwey ein Haufen? — Nein. — Drey? — Nein. Wenn endlich eine Zahl Körner angegeben wurde, die dem Antwortenden für einen Haufen gelten zu können ſchien; ſo bewies der Fragende, daß die Beſtimmung des Haufens von einem einzigen hinzugefügten Korne abhange, daß alſo der ganze Unterſchied zwiſchen Viel und Wenig auf dieſem allein beruhe, und folglich ungereimt ſey. Chryſippus wußte dieſen Sorites, und ähn-

ähnliche, nicht anders, als wie durch Stillſchweigen auf Fragen, die er nicht weiter beantworten konte, abzulehnen, und übrigens glaubte er doch die Gültigkeit der Verhältnißbegriffe, und mit ihr die Gültigkeit der objectiven Erkentniß überhaupt, durch Machtſprüche des gemeinen geſunden Menſchenverſtandes retten zu können. Wie das Viel und Wenig ſich objectiv ſtrenge unterſcheide, ließ ſich nicht darthun; hier müſſe alſo der Philoſoph auch nichts feſtſetzen wollen; gleichwohl ſey für den gemeinen Menſchenverſtand ein Unterſchied zwiſchen Viel und Wenig wirklich, und inſofern ſey die Vorſtellung desſelben für den Philoſophen allerdings gültig. Es verſteht ſich wohl, daß Karneades durch dieſe Widerlegung ſich nichts weniger als widerlegt fühlte. Vielmehr fand er darin ein Geſtändniß des Gegners, daß er beſiegt ſey, weil er die Vertheidigung aufgab. Das Stillſchweigen des Gegners diente nur, die Spötteley des Karneades aufzuwecken, und gerade das Nichtentſcheidenkönnen, wovon die Zurückhaltung des Beyfalls die natürliche Folge war, machte das Reſultat aus, wozu der Akademismus und Pyrrhonismus führten. Ein anderes Argument, das die Stoiker benutzten, war bündiger. Es war von dem ſittlich praktiſchen Intereſſe entlehnt, das eine Gewißheit der objectiven Erkentniß nothwendig fordert. Hier that der Ausweg der Akademie kein Genüge. So wenig indeſſen eine Partey die andere durch gegenſeitige Gründe ganz niederzuſchlagen vermochte, ſo erhielt ſich doch die Stoa auf dem Gebiete der Philoſophie mit Ruhme, während die Akademie an Glanze und berühmten Namen verlor. Der Grund hiervon lag theils in dee Natur des neuern Akademismus ſelbſt; eine ſkeptiſche Philoſophie, oder

die

die ſich dem Skepticismus nähert, kann nie eine allgemeingeltende werden; theils darin, daß die folgenden Akademiker ſich wieder mehr zum Dogmatismus neigten; zum mindeſten nach den Nachrichten zu urtheilen, welche die Geſchichte von ihnen meldet *).

Der Nachfolger des Karneades war Klitomachus aus Karthago, der um die Ol. CLXIII. blühte. Er machte die philoſophiſchen Vorträge ſeines Lehrers in Schriften bekant. Außerdem erwähnen die Alten einer Troſtſchrift desſelben an ſeine Landsleute nach der Zerſtörung Karthago's. Wie es ſcheint, ruhte der Geiſt der neuern Akademie nicht auf ihm; er war hiſtoriſcher oder eklektiſcher Philoſoph, der die dogmatiſchen Syſteme und Raiſonnements der Zeit ſtudirt hatte, und vielleicht mit Kritik wieder lehrte, ohne ſich eines derſelben ausſchließend zum eigenen zu machen. Einer ſeiner berühmteſten Schüler war Philo von Lariſſa, der Günſtling des Cicero, und anderer edler Römer, die der philoſophiſchen Muſe huldigten. Auch er war mehr kritiſcher Gegner der Stoiker, als ſkeptiſcher Akademiker. Von ſeinen Zuhörern ſind Antiochus, der zu Alexandria lehrte, und deſſen Bruder Ariſto Chius, am bekannteſten geworden. Der erſtere war ein vertrauter Freund des Lucullus und Atticus. Seinem eigenen

*) *Cic.* Quaeſt. acad. I, 12. IV, 6. 18. 26. 32. 42. 45. De nat. Deor. I, 2. de fato cap. 14. Quaeſt. Tuſc. III, 23. 25. De fin. B. et M. II, 11. V, 7. 29. *Diog. Laert.* IV, 60. *A. Gellii* N. A. VII, 14. *Numen.* ap. *Euſeb.* de praep. euang. XIII, 7. 8. *Sext.* adv. Mathem. VII, 159. XII, 4. 6. Hypotyp. Pyrrhon, II, 253. Cf. Ueber den Chryſipp I, 69. 160. III, 199. 205. — *Bayle* Dict. hiſt. et crit. Art *Chryſippe.* — Meiners Grundriß der Geſch. der Weltweißheit S. 144. Vgl. die vorherg. Note.

eigenen Vorgeben nach wollte er zwar die echte alte Akademie wieder herſtellen; indeſſen hat er unter dieſer nicht den reinen Platonismus verſtanden; ſondern einen Eklekticismus, ein Syſtem, das die Tugenden der Platoniſchen, Ariſtoteliſchen und Stoiſchen Philoſophie vereinigen, und ihre Widerſprüche ausgleichen ſollte. Ariſto Chius war ein eifriger Vertheidiger der Stoiſchen Moral. Um dieſe zu ſichern, ſchien ihm die Behauptung einer objectiv gewiſſen Erkentniß nothwendig, ob er gleich die Logik und Metaphyſik in Hinſicht auf ihre theoretiſche Evidenz zu den unbegreiflichen Gegenſtänden rechnete *).

Die allgemeinen Urſachen, welche unmittelbar nach der Epoche des Ariſtoteles und der ältern Akademie den Skepticismus erzeugten, ſind ſchon oben berührt worden. Beſondere aber, und welche vorzüglich zu ſeiner Vollendung in wiſſenſchaftlicher Hinſicht beytrugen, lagen in dem philoſophiſchen Charakter des Pyrrho, aus Elis im Peloponnes, eines höchſt merkwürdigen Zeitgenoſſen des Ariſtoteles, der das Haupt einer zahlreichen Schule entſchiedner Skeptiker wurde, ob er gleich nicht für den Urheber des eigentlichen Skepticismus zu halten iſt, als welcher ſchon vor ihm exiſtirte, und nur von ihm deutlicher und vollſtändiger entwickelt wurde. Pyrrho

*) S. Ueber den Klitomachus *Cic.* Q. Tuſc. III, 22. IV, 6. Im Lucullus (102 - 104) legt ihm Cicero ganz die philoſophiſche Denkart des Karneades bey. Ueber Philo und Antiochus: *Cic.* Quaeſt. acad. lib. I. IV, 4. *Sext.* Hypotyp. I, 33. 220. *Euſeb.* de praep. euang. XIV, 9. Ueber den Ariſto: *Cic.* Quaeſt. acad. IV, 42. Q. Tuſc. V, 30. De fin. B. et M. IV, 17. De legg. I, 13. *Diog. Laert.* VII, 161 f. *Senecae* ep. 89. Vergl. die vorhergehenden Noten.

rho hatte die dogmatiſch philoſophiſchen Syſteme ſeiner Vorgänger und Zeitgenoſſen kennen gelernt. Die Sage nennt als ſeinen vornehmſten Lehrer den Anaxarchus aus Abdera, einen Schüler des Demokrit, mit welchem zugleich Pyrrho den Alexander auf deſſen Erobererzuge durch Aſien begleitete. Mit der Megariſchen Dialektik ſoll ihn Dryſo, ein Sohn des Stilpo, bekannt gemacht haben. Aber Pyrrho fand weder die Befriedigung, welche ihm der Dogmatismus verhieß, noch konte ihm das bloße dialektiſche Vernunftſpiel der Megariker Intereſſe abgewinnen; vollends die Sophiſten verachtete er herzlich. Er gab ſich alſo der Ungewißheit preiß, und glaubte bey dieſer allein die wahre Gemüthsruhe des Weiſen zu erhalten. Dieſe Gemüthsruhe beſtand in dem höchſten Grade des Indifferentismus. Daher war ihm auch ſein Skepticismus ſelbſt gleichgültig, und er hat nichts ſchriftliches darüber hinterlaſſen. Die Alten erwähnen eines Lobgedichts auf den Alexander, deſſen Entſtehungsgrund ſehr dringend geweſen ſeyn mag. Ueber ſeinen ausgezeichneten philoſophiſchen Geiſt iſt im hiſtoriſchen Alterthume Eine Stimme, und nach einigen Thatſachen aus ſeiner Lebensgeſchichte zu urtheilen, erwarb er ſich nicht nur durch dieſen, ſondern auch durch ſeine ſittliche Art zu denken und zu handeln das Wohlwollen und die Achtung ſeiner Zeitgenoſſen in einem ſehr hohen Grade. Er lebte ganz für die Muſe der Betrachtung, mied das Geräuſch der Geſellſchaft, und zog ſich auf ſich ſelbſt zurück, unempfindlich für die Freuden, wie für die Leiden, welche das Leben herbeyführte. Seine Landsleute gaben ihm dadurch einen ehrenvollen Beweis ihrer Werthſchätzung, daß ſie ihm die Würde eines Oberprieſters ertheilten, und alle Philoſophen von öffentli-

lichen Abgaben befreyten. Selbſt die Athener ſollen ihm das Bürgerrecht verliehen haben. Die Sage erzählt freylich von ſeinem Betragen im gemeinen Leben manche Sonderbarkeiten, die ihn, falls ſie wahr wären, von einer lächerlichen Seite darſtellen müßten; z. B. daß er, da er alle Vorſtellungen von Gegenſtänden für trügeriſch gehalten, auf Abgründe zugegangen, entgegenkommenden Wagen nicht ausgewichen ſey, mit abweſenden Freunden geſprochen habe, als ob ſie gegenwärtig wären u. dgl. Dieſe Sagen ſind aber wohl für Erdichtungen zu erklären; ſie vertragen ſich weder mit den vorher angeführten Factis aus ſeinem Leben; noch mit einem Zeugniſſe des Aeneſidem, der den Pyrrho von aller Albernheit frey ſpricht; noch ſind ſolche Handlungen überhaupt einem verſtändigem Manne, wofür Pyrrho doch von den Alten, namentlich ſeinen Zeitgenoſſen, gehalten wurde, zuzutrauen. Auch würde Pyrrho, wenn jene Sagen gegründet wären, zu aller Theilnahme an den praktiſchen Verhältniſſen des geſellſchaftlichen Lebens ungeſchickt, und am wenigſten zu der Rolle eines Begleiters des Alexander während deſſen Kriegszugs fähig geweſen ſeyn. Vermuthlich wurden jene Sagen theils durch ſeine Philoſophie ſelbſt, bey der, wenn ſie aus der ſpeculativen Region in die wirkliche Welt übertragen wurde, ein Benehmen, wie das erwähnte, allerdings conſequent geweſen wäre; theils auch in der That wohl durch die Gleichgültigkeit und Apathie des P. veranlaßt, die eine Folge ſeiner philoſophiſchen Denkart war, ob ſie gleich gewiß nie auf eine ſo ungereimte Weiſe ſich zeigte, wie erzählt wird. Pyrrho wurde auf Befehl des Alexander getödtet, weil er die Hinrichtung eines perſiſchen Satrapen von dieſem begehrt hatte. Inzwiſchen

hatte

hatte er ein Alter von neunzig Jahren erreicht, wo ihm die Todesſtrafe weniger empfindlich ſeyn konte *).

Da Pyrrho ſelbſt keine ſchriftliche Denkmäler ſeiner Philoſophie hinterlaſſen hat, ſo kann man allein nach den noch übrigen hiſtoriſchen Angaben ſeiner Freunde und Nachfolger die Beſchaffenheit dieſer im Allgemeinen beſtimmen. Er leugnete ſchlechthin alle Möglichkeit einer wahren Erkentniß für den Menſchen; hob die Gültigkeit nicht nur des Zeugniſſes der Sinne, ſondern auch der Ausſprüche der Vernunft auf; erklärte folglich jede Wiſſenſchaft für ungewiß, und ſelbſt die Behauptung, daß Alles ungewiß ſey. Um ſeinen Skepticismus zu begründen, gebrauchte er insbeſondre zehn Argumente, die in der Folge von den ſpätern Pyrrhoniern vermehrt wurden, aus denen die Subjectivität und Relativität der Erkentniß, und der gänzliche Mangel abſoluter Wahrheit derſelben, erhellen ſollte. Dieſe Argumente dienten als Gemeinplätze, deren Anwendung zur Beſtreitung der Gültigkeit menſchlicher Erkentniß das unterſcheidende Merkmal der Pyrrhoniſten wurde. Sie wurden von den Schülern und ſpätern Anhängern des Pyrrho, dem Timon, Aeneſidem, Numenius, Nauſiphanes und andern, in ihren Schriften weiter ausgeführt, und am umſtändlichſten und lehrreichſten hat ſie Sextus Empirikus in ſeinen Pyrrhoniſchen Hy-

*) Hr. Meiners nennt unrichtig Elea als den Geburtsort des Pyrrho (Grundriß der Geſchichte der Weltw. S. 139). — Daß Pyrrho nicht Urheber des Skepticismus war, ſagt Sextus ausdrücklich (Hypotyp. Pyrrhon. I, 3). Nur verſchweigt er die Vorgänger. *Sext.* adv. Mathem. I. 272. 281. 305. *Diog. Laert.* lib. IX. *Ariſtocl.* ap. *Euſeb.* praep. euang. XIV, 18.

Hypotypoſen dargeſtellt. Die folgenden Pyrrhonier bis auf Sextus mögen auch durch fleißige Bearbeitung, und mehrſeitige Anwendung derſelben, beygetragen haben, ſie zu der Deutlichkeit und logiſchen Vollendung zu erheben, mit welcher ſie Sextus vorgetragen hat, Pyrrho ſelbſt aber ſchwerlich ſchon vortrug.

Nach dem Sextus waren die zehn Gemeinplätze, von welchen das ſkeptiſche Raiſonnement des Pyrrho ausgieng, dieſe: Erſtlich: Die Wahrnehmung der Beſchaffenheit der äuſſern Gegenſtände richtet ſich bey den Menſchen und den verſchiedenen Thieren, ſelbſt bey demſelben Menſchen und demſelben Thiere zu verſchiedenen Zeiten, nach der verſchiedenen Beſchaffenheit der ſinnlichen Organiſation, hauptſächlich der edlern Sinnenwerkzeuge, und ihres momentanen Zuſtandes und Verhältniſſes zu den Objecten. Daher ſind die Empfindungen von denſelben Gegenſtänden bey Menſchen und Thieren, und die Wirkungen der Gegenſtände auf dieſe, unendlich verſchieden. Es läßt ſich nur wahrnehmen, wie ein Gegenſtand einem Subjecte erſcheine, nicht, wie er an ſich ſey, und die Uebereinſtimmung einer Wahrnehmung mit dem Gegenſtande ſelbſt kann nie erwieſen werden. Ein jeder kann nur die ſubjective Wahrheit der Empfindung beweiſen, nie die objective. Zweytens: So groß die Verſchiedenheit der ſinnlichen Wahrnehmung bey verſchiedenen Thieren iſt; eben ſo groß iſt ſie auch bey den verſchiedenen Menſchen unter einander ſelbſt. Dieſe unterſcheiden ſich in den körperlichen und geiſtigen Anlagen, in ihren Neigungen und Abneigungen; alſo müſſen auch die Dinge ganz verſchiedene Eindrücke auf ſie hervorbringen, wodurch verſchiedene Em-

pfin-

pfindungen, Neigungen und Meynungen erzeugt werden. Alles dieſes beſtätigt den Satz: daß wir nur Erſcheinungen ſubjectiv, nicht Dinge an ſich objectiv erkennen. Eine Uebereinſtimmung aller Menſchen in gewiſſen Vorſtellungsarten widerſpricht der Erfahrung; eine Uebereinſtimmung der Meiſten kann möglicherweiſe nicht bemerkt werden. Selbſt die Streitigkeiten der dogmatiſchen Parteyen der Philoſophen liefern dafür einen Beweis. Drittens: Auch die Verſchiedenheiten der Sinne der Menſchen berechtigen zu dem Schluſſe, daß wir die äuſſern Gegenſtände nicht an ſich zu erkennen vermögen. Jeder Sinn zeigt eine andere Eigenſchaft des wahrgenommenen Objects; vielleicht hat dieſes nur Ein Merkmal überhaupt, und ſcheint uns mehr zu haben, weil wir es durch mehr Sinne wahrnehmen; vielleicht hat es Merkmale, die gar nicht von uns wahrgenommen werden können. Daß die Natur der Sinnlichkeit mit der Natur der Gegenſtände übereinſtimme, iſt eine unerwieſene und unerweisliche Behauptung. Viertens: Nicht minder ſind die Umſtände, unter denen Jeder wahrnimt, Urſachen der verſchiedenſten oft geradezu einander entgegengeſetzten Vorſtellungen und Urtheile über dieſelben Gegenſtände. Geſundheit, Krankheit, Wachen, Schlaf, Jugend, Alter, Freude, Traurigkeit, Liebe, Haß u. ſ. w. ändern und modificiren die Vorſtellungsarten. Von der ſubjectiven Vorſtellungsart unter beſtimten Umſtänden kann alſo Niemand auf die des Andern unter anders beſtimten Umſtänden ſchließen. Das Kriterium des Objectivwahren wird immer vermißt. Fünftens: Die Verſchiedenheiten des Orts, der Lage, der Diſtanz, ändern bey Jedem die Beſchaffenheit der Wahrnehmung. Ein Gegenſtand, z. B. ein Schiff,

ſcheint in der Ferne klein und und unbeweglich, das in der Nähe groß und in voller Bewegung ſich zeigt. Jeder nimt aber das Object ſeinem Orte, ſeiner Lage und Diſtanz nach, auf eine Art wahr, wie es der Andere nicht wahrnimt. Sechstens: Wir empfinden die Gegenſtände nicht rein, wie ſie für ſich ſelbſt ſind, ſondern immer mit andern verbunden und gemiſcht; deßwegen können wir auch keine Vorſtellung von ihnen für ſich ſelbſt erhalten. Das Geſicht z. B. wird ſtets mit Wärme oder Kälte, die Stimme in feiner oder dicker Luft, wahrgenommen. Selbſt die ſubjectiven Organe der Sinnesempfindungen ſind Miſchungen, wodurch ſubjectiv die Empfindung von den Objecten afficirt wird. Daher kann kein Gegenſtand für ſich erkannt werden. Siebentens: In der Zuſammenſetzung erſcheinen die Gegenſtände anders, als wie in der Aufloſung ihrer elementariſchen Theile. Wir erkennen alſo niemals die Objecte ihrem eigentlichen Weſen nach. Achtens: Alle Gegenſtände werden von uns in einer gewiſſen Relation wahrgenommen. Sie ſind einander entweder gleich oder ungleich, ähnlich oder unähnlich; ſie verhalten ſich zu einander, wie Gattungen und Arten; ſtehn alſo immer in Beziehungen auf einander. Sogar ein Beweis, daß es auch abſolute Dinge gebe, beweiſt die Relation derſelben; er ſetzt voraus, daß ſie in Beziehung auf die Vorſtellungsart gewiſſer Menſchen es nicht ſind. Neuntens: Die Verſchiedenheit unſerer Urtheile hängt auch davon ab, ob uns die Objecte ſelten oder häufig erſcheinen. Zehntens: Dazu muß man noch die hergebrachten Einrichtungen bey Völkern, Geſchlechtern und Individuen, die Geſetze, die Gewohnheiten, die Vorurtheile von andern eingepflanzt, den

Aber-

Aberglauben, die Meynungen und Raiſonnements der dogmatiſchen Philoſophen, in Erwägung ziehn, die vollends mitwirken, eine reine Wahrheit der Erkentniß unmöglich zu machen. Aus allen dieſen ſkeptiſchen Gründen folgt alſo der Schluß: Daß keine objective wahre Erkentniß exiſtiren könne; der Menſch überhaupt nichts wiſſe; und auch das nicht wiſſe, daß er nichts wiſſe. Was der Philoſoph hierbey zu thun habe, ſey, ſeinen Beyfall zurückzuhalten (εποχη). Dadurch könne er ſich allein in die gleichgültige Gemüthsruhe (αταραξιαν), die durch nichts erſchüttert werde, und das einzig mögliche Ziel alles Philoſophirens ſey, einwiegen *).

Die Anhänger des Pyrrhonismus empfingen nach dem Geiſte und Zwecke ihrer Philoſophie mehrere Beynamen. Sie wurden Skeptiker, Aporetiker, Zetetiker (σκεπτικοι, απορητικοι, ζητητικοι) genant, die zweifelnd die Wahrheit ſuchten, und immer die Wahrheit bezweifelten. Weil ſie nie entſchieden, und ihren Beyfall zurückhielten, hießen ſie Ephektiker (εφεκτικοι). Aber auch dieſe wiſſenſchaftlichen Parteynamen wollte einer von ihnen, ein gewiſſer Theodoſius, als dem Charakter ihres Philoſophirens widerſtreitend, nicht gelten laſſen. Es könne nie von der Denkart des Einen auf die Denk-

*) Die angegebenen vom Pyrrho oder doch den ältern Pyrrhoniern gebrauchten ſkeptiſchen Argumente (τροποι της εποχης) ſind weitläufiger entwickelt vom Sextus im erſten Buche der Pyrrhoniſchen Hypotypoſen. Sie betreffen noch alle bloß die Trüglichkeit der ſinnlichen Wahrnehmung. Der Skepticismus griff aber weiter um ſich, und verbreitete ſich auch über die Gültigkeit der Vernunfterkentniß.

Denkart des Andern geſchloſſen werden; man dürfe alſo nie eine Partey in Hinſicht auf ihre philoſophiſche Vorſtellungsart mit einem gemeinſchaftlichen Namen bezeichnen; ohnehin erkenne die Pyrrhoniſche Schule weder einen Satz, der zum charakteriſtiſchen Merkmale dienen könne, noch ſey Pyrrho als ihr erſter Urheber zu betrachten, ſo daß ſie darum ſeinen Namen führen möchte.

Die Geſchichte hat von dem nächſten Fortgange und der fernern Ausbildung des Skepticismus nach dem Pyrrho nur wenige und ſehr unbefriedigende Notizen aufbewahrt. Diogenes Laertius, der die Reihe der Pyrrhonier bis zum Sextus herzählt, zählt ſie nach ſeiner Gewohnheit wie ein literariſcher Compilator her, ohne auf das individuelle wiſſenſchaftliche Verdienſt der einzelnen Glieder der Reihe die erforderliche Rückſicht zu nehmen. Auch Sextus entwickelt die ſkeptiſche Kunſt als ein Ganzes theoretiſch, meldet aber nicht hiſtoriſch, beyläufige Bemerkungen abgerechnet, ihre ſucceſſive Entſtehungsart. Die vom Diogenes verzeichnete Reihe der Pyrrhonier iſt dieſe: Eurylochus, Hekatäus von Abdera, Nauſiphanes von Teos, Timon von Phlius — Schüler des Timon: Dioſkorides aus Cypern, Nikolochus aus Rhodus, Praylus aus Troas, Euphranor aus Seleucia; Eubulus aus Alexandria, Schüler des Euphranor, Ptolemäus von Cyrene, Schüler des Eubulus, Sarpedon und Heraklides, Schüler des Ptolemäus; Aeneſidemus von Gnoſſus, Schüler des Heraklides, Zeuxippus, Schüler des Aeneſidem, Zeuxis, Schüler des Zeuxipp, Antiochus aus Laodicea, Schüler des Zeuxis, Menodotus aus Nicomedien, und Theodas

aus

aus Laodicea, Schüler des Antiochus, Herodot von Tarſus, Schüler des Menodot, Sextus Empirikus, Schüler des Herodot, und des Sextus Schüler Saturninus und Cythenas *).

Timon von Phlius war der berühmteſte unter den Schülern des Pyrrho ſelbſt. Seine Skepſis wurde dem Rufe und Anſehn der ältern dogmatiſchen Schulen und ihrer damals lebenden Anhänger um ſo furchtbarer, je mehr ſeine gallſüchtige Laune ſie in das Gewand der Satire und des Spottes kleidete. Timon focht ohne Unterſchied die ältern philoſophiſchen Syſteme, und die Perſönlichkeit ihrer Urheber und Freunde, an. Seine σιλλοι waren die Xenien des griechiſchen Alterthums. Er glaubte, hierin alles wagen zu dürfen, weil er mit eben der Geiſſel, womit er Andere mishandelte, auch ſich ſelbſt nicht verſchonte. Anfangs bildete er ſich zu Megarä unter der Anleitung des Stilpo; nachher wurde er mit dem Pyrrho zu Elis bekant, und deſſen vertrauteſter Zögling. Die Alten rühmen ſeinen Fleiß, ſeine ausgebreiteten philoſophiſchen Kentniſſe und die philoſophiſche Gleichmüthigkeit, mit welcher er auf alles herabſah, was die Menge in Bewunderung, Unruhe, Betrübniß und Schrecken ſezt. Er erreichte, wie ſein Lehrer, ein ſehr hohes Alter **). Der

*) *Diog. Laert.* lib. IX, 60 ſq. *Sext. Emp.* Hypotyp. Pyrrh. I, 15 ſq. et ibi Fabric. *Euſeb.* Praep. euang. XIV, 18. *Photii* Bibl. Cod. CCXII. Seine literariſchen Nachrichten von den einzelnen Skeptikern und der Geſchichte des Skepticismus überhaupt ſchöpfte Diogenes aus den Werken des Hippobotus und Sotion, vielleicht auch des Sextus. Vgl. Stäudlin's Geſch. und Geiſt des Skepticismus, B. I. S. 286 ff.

**) Von den zahlreichen Werken des Timon hat ſich keines

Der Angabe des Ariſtokles beym Euſebius zufolge lehrte Timon, daß die Glückſeligkeit von der echt philoſophiſchen Denkart über die Gegenſtände, und einem dieſer gemäßen Verhalten gegen dieſelben, abhange. Ueber die Natur der Gegenſtände aber könne nichts entſchieden werden, weder ob, noch was und wie ſie ſeyen oder nicht ſeyen. Den Empfindungen könne man weder trauen, noch könne man ſie für trüglich erklären. Man dürfe ſich alſo auf keine Seite der Erkentniß beſtimt hinneigen, ſondern müſſe den Beyfall zurückhalten, und dadurch allein ſey es möglich, die Ruhe des Gemüths (αταραξιαν) zu gewinnen, welche das Ziel des Weiſen ſey. Es iſt zweifelhaft, ob Timon's Skepticism ſich auf das Daſeyn gewiſſer Thatſachen des Bewußtſeyns erſtreckt habe. Inzwiſchen wird es aus der Widerlegung des Ariſtokles nicht unwahrſcheinlich *).

Eine

nes erhalten; ein Verluſt, der beſonders in Anſehung der σιλλων zu bedauern iſt, die wir nur aus einzelnen Nachrichten anderer Schriftſteller, z. B. des Diogenes Laertius, des Lucian ꝛc. kennen. Die σιλλοι beſtanden aus drey Büchern; von denen das erſte erzählend, die beyden andern dialogiſch waren. In den Dialogen war Xenophanes aus Kolophon der Hauptgegenſtand des Timonſchen Witzes. Aus einem jetzt ebenfalls verlornen Werke des Ariſtokles, eines Peripatetikers, über die Philoſophie, hat Euſebius (de praep. ev. XIV, 18) Nachrichten von Timon's Lehren nebſt einer Widerlegung derſelben vom Ariſtokles aufbewahrt.

*) Die Argumentation des Ariſtokles gegen den Pyrrhonismus iſt überaus ſcharfſinnig und treffend, und enthält, wie auch Hr. Stäudlin bemerkt, der ſie umſtändlich ausgehoben und dargeſtellt hat, alles, was ſich mit Grunde gegen denſelben vorbringen läßt. Im Weſentlichen läuft ſie auf folgende Momente hinaus:

Erſt.

Eine herrſchende philoſophiſche Schule konte, wie ſchon bemerkt iſt, die Pyrrhoniſche vermöge ihrer

Erſtlich: Wenn die Pyrrhonier einen Unterſchied zwiſchen Wahrheit und Irrthum leugnen, ſo behaupten ſie, daß die Gegner dieſer Meynung irren, ſie ſelbſt aber Recht haben; eben dadurch geben ſie einen Unterſchied zwiſchen Wahrheit und Irrthum zu. Zweytens: Leugnen ſie allen Unterſchied zwiſchen den Dingen, ſo leugnen ſie den Unterſchied zwiſchen ihnen ſelbſt und andern Menſchen, zwiſchen ihrer Philoſophie, und andern Philoſophieen. Dennoch ſpotten ſie über die letzten. Drittens: Wenn gar kein Unterſchied zwiſchen den Dingen iſt, ſo iſt auch kein Unterſchied zwiſchen Verſchiedenſeyn und Nichtverſchiedenſeyn, zwiſchen Ja und Nein; ſo wird alle Unterſuchung aufgehoben, und die Kunſt der Pyrrhonier erſcheint als ſich ſelbſt widerſprechender Wahnſinn. Viertens: Jemand muß entweder etwas annehmen, oder nichts. Im letztern Falle iſt nicht mit ihm zu diſputiren; im erſtern Falle geht er in's Unendliche zurück, oder bleibt bey einem Satze ſtehen. Geht er in's Unendliche zurück, kann man wiederum nicht mit ihm diſputiren, da wir das Unendliche nicht kennen. Nimt er einen Satz an, ſo kann er nicht behaupten: Etwas ſey zugleich wahr und falſch; denn damit würde er ſetzen: daß er Etwas und zugleich nichts ſage. Nimt er hingegen an, daß er etwas Falſches ſage, ſo verlangt er ſelbſt hierin Glauben. Fünftens: Um zu wiſſen, daß Alles ungewiß ſey, muß man vorher wiſſen, was gewiß ſey. Die Pyrrhonier ſetzen auch in ihren ſkeptiſchen Argumenten gewiſſe Dinge als gewiß voraus, z. B. die Verſchiedenheit der Thiere, der Sinne, der Oerter ꝛc. und folgern erſt daraus, daß Alles ungewiß ſey; wobey ſie in einen offenbaren Widerſpruch mit ſich verfallen, indem ſie dies aus etwas folgern, was ſie doch vorher als gewiß annahmen. Sechstens: Der Pyrrhonismus iſt ganz zwecklos, und, wenn er einen Zweck hat, ſo iſt es ein ſchändlicher Zweck. Er heilt nicht von Thorheiten; er beſſert nicht; vielmehr zerſtört er das bürgerliche Leben,

 hebt

ihrer Art zu philoſophiren nicht werden. Sie hat immer nur einzelne Anhänger und Freunde gehabt, von denen nicht alle ſich vorzügliches Anſehn erwarben. So zeichnete ſich keiner der Pyrrhonier beſonders aus, die zunächſt in der Reihe auf den Timon folgen, bis auf den Aeneſidemus. Dieſer war aus der Inſel Kreta gebürtig, und lehrte zu Alexandria. Eines ſeiner Werke, das aus acht Büchern beſtand, über die ſkeptiſche Kunſt, machte in der Geſchichte der Pyrrhoniſchen Philoſophie Epoche. Auſſer einem Auszuge aus demſelben, welchen Photius aufbehalten hat, kommen auch beträchtliche Fragmente und Nachrichten über ſeinen Inhalt beym Sextus vor, der es für ſeine Darſtellung des Pyrrhonismus ſorgfältig mit benuzt hat. Aeneſidemus hatte es dem Tubero oder dem Lucius Nero, einem vornehmen Römer, zugeeignet. Er eiferte darin gegen den Dogmatismus überhaupt; gegen den Akademismus, ſoferne dieſer die ältern dogmatiſchen Syſteme beſtritt, und doch dadurch, daß in ihm ſelbſt dogmatiſche Behauptungen aufgeſtellt wurden, mit ſich im Widerſtreite war. Ferner verbreitete er ſich, wie ſeine Vorgänger, über die Unbegreif-

hebt alle Moralität und Rechtlichkeit auf, und macht die Menſchen einander furchtbar und gefährlich. Siebentens: Die praktiſche Vorſchrift, welche Pyrrho und ſeine Schule unerachtet ihres Skepticismus gaben, ſich nach den eingeführten Geſetzen, Sitten und Gewohnheiten im bürgerlichen Leben und Handeln zu richten, widerlegt ihren Skepticismus ſelbſt; ſo wie denn ſie überhaupt, wenn ſie in die wirkliche Welt eintreten und darin handeln, immer ihre Philoſopheme durch ihre eigene Praxis umſtoßen. Der Pyrrhonismus vernichtet ſich alſo ſelbſt. Er iſt eine Philoſophie für Wahnſinnige.

greiflichkeit der Gegenſtände der Empfindung, über die Richtigkeit des Begriffs der Cauſſalität, über das Ungegründete des Unterſchiedes zwiſchen Gutem und Böſem; über die Richtigkeit der von den Philoſophen angenommenen letzten Endzwecke des Menſchen, der Glückſeligkeit, des Vergnügens, der Klugheit u. w. Das Ziel der Philoſophie war ihm die Gemüthsruhe, die eine Folge entſchiedener Gleichgültigkeit gegen äußere Dinge iſt. Merkwürdig ſind insbeſondere ſeine Gründe gegen die Gültigkeit des Begriffes der Cauſſalität, die wir auch noch am vollſtändigſten kennen. Er zeigte hier, daß wir oft die Urſache der Erſcheinung nicht einſahen, oder daß nicht alle in ihrer Meynung davon einſtimten; daß oft Etwas für Urſache gehalten wird, ungeachtet andere Dinge eben ſo gut Urſache ſeyn könten; daß man Dingen oft eine Cauſſalität zuſchreibt, welche ihnen gar nicht eigen ſeyn kann; daß man oft eine Erſcheinung aus einer andern erklärt, die eben ſo unbekannt iſt, wie jene, oder aus welcher ſich dieſe gar nicht erklären läßt; daß die Philoſophen in ihren Begriffen von den Elementen der Dinge, auf welche ſie doch, als die letzten Gründe, das Daſeyn und die Beſchaffenheit aller Erſcheinungen zurückführen, von einander abweichen; daß die Philoſophen nur Hypotheſen aufſtellen, und nicht auf die Gegengründe achten; daß ihre Argumentationen oft ihren eigenen Behauptungen widerſtreiten *).

Unter

*) *Photii* Bibl. p. 179-281. ed. Hoeſchel. — *Sext.* Hypotyp. Pyrrhon. I, 17 ſq. adv. Mathem. VII, 349. Aeneſidemus ſcheint anfangs Dogmatiker geweſen zu ſeyn, und namentlich in der Phyſik ſich zu den Vorſtellungsarten des Heraklit und Epikur hingeneigt zu haben. Hieraus laſſen ſich zum mindeſten allein, wie auch

Unter den Folgen überhaupt, welche der Pyrrhonismus hatte, verdient der Einfluß ausdrücklich bemerkt zu werden, den er auf die Arzneywiſſenſchaft äußerte. Mehrere Aerzte, in der Schule der Pyrrhonier gebildet und mit dem Geiſte ihrer Philoſophie vertraut, wandten die ſkeptiſche Denkart zur Beurtheilung ihrer mediciniſchen Theorie an. Die verſchiedenen Syſteme derſelben, welche ſchon damals ſtatt fanden, mußten auch den mediciniſchen Skepticismus begünſtigen. Man hatte ſchon einſehn gelernt, daß die rationale Medicin zu große Anforderungen mache, und ſich zu viel anmaße. Sie blieb nicht bloß bey den Erſcheinungen der Krankheit und ihren durch die Sinne unmittelbar wahrnehmbaren Urſachen ſtehn; ſondern ſie wollte auch durch ſichere Schlüſſe die innern verborgenen Urſachen der Krankheits-Symptome ergründen mit gleicher Evidenz, wie die offenbaren. Es war zu leicht, das Unſtatthafte dieſer Forderung oder Anmaßung darzuthun. Eine andere Schule von Aerzten, die Schule der ſogenannten Empiriker, gewann dabey die Herrſchaft auf dem Gebiete der Medicin. Dieſe ſchränkten die Gültigkeit der Arzneywiſſenſchaft bloß auf die Kentniß der äuſſern Krankheitserſcheinungen und der in die Sinne fallenden Urſachen derſelben ein; nahmen aber die innern Urſachen der Krankheit für ſchlechthin unbegreiflich, und durch Schlüſſe, die der Natur der Sache nach immer trüglich ſind, unergründlich an. Sie ſchrieben daher nur Regeln einer methodiſchen Beob-

auch Hr. Stäudlin vermuthet, einige dogmatiſche Lehren erklären, die Sextus von ihm aus einem andern Werke, als das im §. erwähnte, anführt. Vergl. Stäudlin's Geſch. und Geiſt des Skepticismus, B. I. S. 299 ff.

Beobachtung und einer dieſer angemeſſenen und durch ſie beſtimten Behandlungsart der Krankheiten vor. Daher ſie auch den Beynamen Methodiker zur Unterſcheidung von den dogmatiſchen Aerzten erhielten. Als der Stifter dieſer mediciniſchen Schule wird Akron von Agrigent genannt, und ſie blühte am meiſten in den beyden erſten Jahrhunderten nach Chr. Geb. Mehrere ihrer Anhänger, wie Menodotus von Nikomedien, Saturninus, Cythenas, Theodas und Sextus, giengen völlig zum Skepticismus über, und nichts war leichter und natürlicher, als dieſer Uebergang. Das charakteriſtiſche Merkmal in der Theorie dieſer ſkeptiſchen Aerzte war, daß ſie die Unbegreiflichkeit der verborgenen Urſachen der Krankheitserſcheinungen bezweifelten, welche die Empiriker dogmatiſch behaupteten *).

Die Geſchichte des Pyrrhonismus ſchließt ſich mit dem Sextus Empirikus, einem Arzte, der wahrſcheinlich gegen die Mitte des zweyten Jahrhunderts nach Chr. G. blühte, und mit einer ſeltenen Gelehrſamkeit philoſophiſchen Scharfſinn, Witz und Laune in einem hohen Grade verband. Er war es, der in ſeinen Werken die ſkeptiſche Kunſt in der höchſten Vollendung darſtellte, welche ſie im Alterthume erreicht hat, der ihre Anwendung auf alle damals cultivirte Wiſſenſchaften und Kentniſſe, vornämlich auf die ältern philoſophiſchen Syſteme, zeigte, und eben dadurch für uns nicht nur als einer der vorzüglichſten ſkeptiſchen Philoſophen, ſondern auch als hiſtoriſcher Schriftſteller für die ältere griechiſche Philoſophie, ſchätz-

*) S. Sprengels Geſch. der Arzneykunde, B. I. S. 402 ff. Stäudlin's Geſch. und Geiſt des Skepticismus, B. I. S. 374 ff.

ſchätzbar geworden iſt. Aus ſeiner Lebensgeſchichte iſt nichts weiter bekant, als daß er den Unterricht des Herodot von Tarſus genoß, und den Saturninus, mit welchem Diogenes Laertius die Reihe der Pyrrhonier endet, zum Schüler hatte. Wir beſitzen vom Sextus zwey Werke. Das erſte, die Pyrrhonianiſchen Hypotyposen, enthält eine Entwickelung des Pyrrhonismus überhaupt, und beſteht aus drey Büchern. Das andere, bekant unter dem Titel: Gegen die Mathematiker, enthält elf Bücher, und iſt eine Anwendung der Pyrrhoniſchrn Kunſt auf alle damals geltende philoſophiſche Syſteme und andere Wiſſenſchaften und Erkentniſſe. Nur die ſechs erſten Bücher ſind gegen die Mathematiker gerichtet, mit welchem Namen Sextus, wie die Griechen gewöhnlich, die Lehrer der Grammatik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Muſik und Aſtrologie bezeichnet. Die übrigen fünf beſtreiten die Logiker, Phyſiker und Ethiker. Sextus iſt, was ihm nicht geringe Ehre macht, in der Darſtellung der ältern philoſophiſchen Syſteme treu und wahr; er erſcheint überall als gründlicher fleißiger Forſcher und Kenner derſelben. Aber er zeigt auf der andern Seite auch ſeine Skepſis mit ſolchem Eifer, oft ſo treffend, und im Ganzen ſo intereſſant, daß man weder ſeiner Gelehrſamkeit noch dieſer Skepſis die Achtung verſagen kann. Manche ſeiner Kritiken und Einwürfe laſſen ſich freylich jetzt leicht widerlegen; manche ſind ſogar ſo unbedeutend und grundlos, daß man ſie einem Sextus kaum zutrauen möchte. Inzwiſchen muß man auch bey der Beurtheilung ihres Werthes ſich in ſein Zeitalter und den Zuſtand der Philoſophie in demſelben verſetzen; und zugleich darauf Rückſicht nehmen, daß Sextus nicht bloß für den

klei-

kleinen Kreis erfahrner und geübter Denker, ſondern für ein größeres Publicum ſchrieb, bey dem gewiſſe Arten von Kritiken und Argumenten zuweilen ein Gewicht haben, das ihnen bey jenen gänzlich fehlt.

In den Pyrrhoniſchen Hypotypoſen beſtimt Sextus zuvörderſt den Unterſchied der Dogmatiker, Akademiker und Skeptiker; den Begriff der ſkeptiſchen Kunſt, und ihr Princip; den Zweck, welchen der Skeptiker, als ſolcher, verfolge. Die Skeptiker ſuchen Wahrheit, und hierin liegt ihr eigenthümlicher Charakter; dagegen die Dogmatiker den wirklichen Beſitz einer objectiven Wahrheit vorgeben; und die Akademiker ſchlechthin die Unmöglichkeit einer Erkentniß derſelben behaupten. Das Princip der ſkeptiſchen Kunſt iſt: Daß jedem Grunde für ein Dogma ein eben ſo ſtarker Grund wider dasſelbe entgegen ſtehe. Die ſkeptiſche Kunſt ſelbſt iſt daher die Fähigkeit, Sinnenerſcheinungen und Urtheile des Verſtandes als Gründe und Gegengründe einander ſo entgegen zu ſetzen, daß das Reſultat eine entſchiedene Zurückhaltung des Beyfalls (εποχη) ſey, und die Folge derſelben eine völlige Gemüthsruhe (αταραξια). Die Skeptiker nehmen nach Sextus Empfindungen (Erſcheinungen der Sinne) als Thatſachen des Bewußtſeyns an, welche ſich nicht wegvernünfteln laſſen; aber ſie ſetzen nichts über die wirkliche Beſchaffenheit der Gegenſtände derſelben feſt, und alle ihre Urtheile ſollen nur ausdrücken, was ihnen ſubjectiv zu ſeyn ſcheint, nicht aber, was es ſey, oder nicht ſey. Die Skeptiker können deswegen für keine beſondere philoſophiſche Partey gelten in dem Sinne, wo man zum Begriffe derſelben die Uebereinkunft in gewiſſen Sätzen die Beſchaffenheit der Dinge ſelbſt be-

betreffend fodert. Soferne aber mehrern eine gewiſſe Art zu denken gemeinſchaftlich ſeyn kann, wobey auch ein gemeinſchaftlicher Zweck ſtatt findet, können auch ſie für eine beſondere philoſophiſche Partey gehalten werden. Alſo können ſie auch weder für Logiker, noch für Phyſiker und Ethiker gelten, wenn dazu die Anerkennung gewiſſer objectiver Dogmen gehört; gleichwohl haben ſie auf jene Namen Anſprüche, ſoferne ſie über logiſche, phyſiſche und ethiſche Gegenſtände das Für und Wider darlegen. Die Skeptiker befolgen ferner keine Regel des Denkens, ſoferne dadurch eine Erkentniß entweder wahr oder falſch beſtimt werden ſoll; denn ſie bezweifeln die Exiſtenz einer ſolchen Regel. Sie befolgen auch keine Regel des Handelns, wenn dieſelbe Erkentniſſe vorausſetzte, die als wahr oder falſch beſtimt wären. Aber ſie haben doch eine Regel des Handelns, indem ſie Sinnenerſcheinungen als Thatſachen des Bewußtſeyns annehmen, und ſich in ihrem praktiſchen Verhalten danach richten, ob ſie gleich über die Gegenſtände jener Erſcheinungen nichts Beſtimtes feſtſetzen. Sie halten es daher auch nicht für ihrer Art zu philoſophiren widerſprechend, die ſinnlichen Naturtriebe zu befriedigen, den eingeführten Geſetzen, Sitten und Gewohnheiten des Landes gemäß zu leben, Wiſſenſchaften, Künſte und Handwerke zu treiben. Der Zweck, den ſie bey ihrer Skepſis haben, iſt der einzige eines Philoſophen würdige. Er iſt die Ataraxie in Beziehung auf Meynungen überhaupt, die zwar der Skeptiker ſich nicht beſtimt als Zweck denkt und vorſetzt, die aber eine natürliche Folge der Zurückhaltung des Beyfalls iſt; und die Metriopathie in Beziehung auf ſolche Gefühle, Empfindungen und Triebe, die nicht weggeleugnet werden mö-

mögen. Die Skeptiker machen keine Anſprüche darauf, durch ihre Philoſophie über allen Schmerz erhaben zu ſeyn. Da ſie aber die Gegenſtände derſelben bezweifeln, ſo halten ſie nichts, wie Andere thun, für wirklich Gut oder wirklich Uebel, plagen ſich noch weniger um eingebildete Güter und Uebel, und genießen alſo die größte Ruhe, die für den Menſchen möglich iſt.

Als ſkeptiſche Mittel und Gründe der Zurückhaltung des Beyfalls giebt Sextus allgemeine und beſondere an. Zu jenen rechnet er die Entgegenſetzung erſtlich derſelben Sinnenerſcheinungen gegen einander, daß z. B. ein Thurm in der Nähe viereckigt erſcheint, der in der Ferne rund erſcheint; zweytens der Urtheile über dasſelbe Object gegen einander; z. B. daß eine Vorſehung ſey, weil die Regelmäßigkeit im Laufe der Geſtirne ſie beweiſe; daß keine Vorſehung ſey, weil es edeln Menſchen oft in der Welt ſchlecht, und Böſen gut gehe; drittens der Sinnenerſcheinungen und der Urtheile darüber, und umgekehrt; z. B. daß der Schnee weiß erſcheine, und nach der Meynung des Anaxagoras ſchwarz ſey; viertens der gegenwärtigen Zeit und der vergangenen und künftigen; z. B. daß eine Meynung, die jetzt wahr ſcheine, vor dem Urheber derſelben eben ſo wahr an ſich war, wie jetzt, gleichwohl nicht dafür gehalten ward; folglich ein Gegengrund, der jetzt gegen eine Meynung nicht einleuchtet, noch künftig gefunden werden könne; einer Meynung alſo darum noch nicht beyzupflichten ſey, weil man jetzt keinen Grund gegen ſie vorzubringen habe. Zu den beſondern Gründen der Epoche rechnete Sextus die zehn ſkeptiſchen Argumente der ältern Pyrrhonier, die aber

in jenen allgemeinen enthalten und bereits oben bemerkt ſind. Sie zeigen alle die Subjectivität und Relativität der menſchlichen Erkentniß. Zu den obigen zehn ſkeptiſchen Argumenten ſetzte ein ſpäterer Pyrrhonier, Agrippa, noch fünf, und ein Unbekannter noch zwey hinzu. Dieſe ſind folgende: Erſtlich: Von Parteyen, die mit einander über einen Satz ſtreitig ſind, kann keine der entſcheidende Richter ſeyn, eben weil jede eine beſtrittene Partey iſt, und ſelbſt gerichtet werden muß. Zweytens: Der Skeptiker kann in's Unendliche nach dem Grunde fragen, und dadurch beweiſen, daß es keinen letzten Grund gebe, der unmittelbar gewiß iſt. Drittens: Das Argument aus der Relation, das ſchon zu den obigen zehn gehörte. Viertens: Jeder Hypotheſe, als einem Poſtulate, kann der Skeptiker eine gleiche als Poſtulat für das Gegentheil entgegenſetzen. Fünftens: Der ſogenannte Diallelus, wo man zeigt, daß durch etwas bewieſen wird, welches ſelbſt vorher bewieſen werden muß. Die noch übrigen zwey ſind: Erſtlich: Die Unbegreiflichkeit des Gegenſtandes durch ſich ſelbſt, die aus widerſtreitenden Meynungen der Philoſophen über die Sinnengegenſtände und die Verſtandesobjecte offenbar erhellt. Zweytens: Die Unbegreiflichkeit des Gegenſtandes durch einen andern; denn man geräth dabey entweder in den Progreſſus in's Unendliche, oder in eine Hypotheſe, oder in den Diallelus, wodurch kein Gegenſtand begreiflich werden kann. Die philoſophiſche Stimmung überhaupt, welche der Skepticismus erzeugt, nennen die Skeptiker Aphaſie, das Nichtentſcheiden weder für Ja, noch für Nein *).

Von

*) Von dem Pyrrhonier Agrippa iſt weiter nichts bekant.

Von den Büchern des Sextus gegen die Mathematiker enthalten, wie ſchon erinnert worden iſt, nur die erſten ſechs eine Kritik der Disciplinen, welche damals zu den Mathemen gerechnet wurden. Das erſte Buch betrifft die Grammatik nicht nur als Wiſſenſchaft der Form der Sprache, ſondern, in einem weitern Sinne des Wortes Grammatik, als Wiſſenſchaft hiſtoriſcher Beſchreibung überhaupt, alſo der Geographie, Geſchichte, Mythologie. Sextus bezweifelt, daß dieſe letzten Disciplinen wirklich Wiſſenſchaften oder Künſte ſeyen, weil ſie unter gar keiner Regel ſtänden, und gar keine Kunſt zu ihrer Ausübung erfodert werde. Er beſtreitet aber auch ihre Gewißheit, weil es kein feſtes Kriterium gebe, um eine wahre oder falſche Beſchreibung oder Geſchichte nach demſelben zu unterſcheiden, und auch in der That die vorhandenen hiſtoriſchen Nachrichten und Schriften ſehr von einander abweichen und im Widerſpruche ſind. Das zweyte Buch gegen die Rhetorik ſpricht auch dieſer den Charakter einer Kunſt oder Wiſſenſchaft ab, leugnet einen beſtimten Zweck derſelben, erklärt ſie für unnütz und ſchädlich, und überhaupt für ungewiß. Das dritte gegen die Geometer wirft dieſen vor, daß ſie von Hypotheſen ausgehn, die grundlos ſeyen; und daß ſelbſt aus dieſen Hypotheſen ihre Lehrſätze nicht folgen. Im vierten Buche wird gegen die Arithmetiker argumentirt. Sextus will zeigen, daß die Zahl Eins nichts ſey, und der Begriff derſelben ſich ſelbſt aufhebe. Die bloße Idee von Eins, ohne ein Ding, dem ſie zukomt, iſt die

kant. Nach dem Diogenes Laertius (IX, 106) folgt er in der Reihe der Pyrrhonier auf den Antiochus von Laodicea.

die Idee von einem Nichts. Wird ein beſtimtes Ding Eins genant, ſo ſind andere Dinge nicht Eins. Man legt aber auch andern Dingen das Merkmal Eins bey; dieſes komt alſo mehr Dingen zu; und was mehr Dingen zukomt, iſt Viel und nicht Eins. Das fünfte Buch beſtreitet die Gültigkeit der Aſtrologie. Das ſechste betrifft die Muſiker, die Theorie ihrer Kunſt, und den Werth derſelben.

In den beyden nächſtfolgenden Büchern (den VII. und VIII.) des genannten Werks geht Sextus zur Beſtreitung der Logiker über. Er ſucht hier darzuthun, daß die Exiſtenz eines Kriteriums des Wahren überhaupt zweifelhaft ſey, alſo auch die Exiſtenz eines gültigen Beweiſes von einem Satze. Die Dogmatiker behaupten theils ein Kriterium des Wahren, theils leugnen ſie es. Dieſer Streit kann aber entweder entſchieden werden, oder nicht. Kann er nicht entſchieden werden, ſo hat der Skeptiker ein Recht, das Daſeyn eines Kriteriums dahin geſtellt ſeyn zu laſſen. Kann er entſchieden werden, ſo ſetzt die Entſcheidung wiederum ein Kriterium voraus, nach welchem ſie erfolgt. Hier verfällt der Logiker aber in den Diallelus, indem er, um über das Kriterium des Wahren entſcheiden zu können, ſchon ein Kriterium des Wahren erwieſen haben muß. Ferner: Zur Beſtimmung des Kriteriums des Wahren komt es auf drey Puncte an: Wer richten ſoll? (κριτηριον ὑφ᾽ οὗ); Durch welches Gemüthsvermögen er richten ſoll? (κριτηριον δι᾽ οὗ); und: Nach welcher Regel er richten ſoll? (κριτηριον καθ᾽ ὃ). Der Menſch kann über Wahrheit nicht richten; die Dogmatiker haben von ihm keine gültige Wiſſenſchaft aufzuweiſen, weder von ſeinem Körper, noch von der Seele. Wollte man den Menſchen geradehin zum Richter annehmen, ſo geſchähe dies entweder ohne hin-

hinlängliche Gründe, oder aus ſolchen. Im erſtern Falle wäre man zu der Hypotheſe nicht berechtigt. Der andere Fall iſt unmöglich, weil die Wahrſcheinlichkeit des Beweiſes einen Richter darüber voraus ſetzt, und dieſer vermißt wird. Wer ſoll unter den Menſchen Richter ſeyn bey der ſo großen unter ihnen obwaltenden Verſchiedenheit der Meynungen? Soll es der Verſtändigere ſeyn; wie iſt dieſer zu beſtimmen? Soll es die Majorität ſeyn; wie iſt dieſe zu erkennen? Hieraus erhellt ſchon, das ſich auch über dasjenige Gemüthsvermögen nichts ausmachen laſſe, durch welches über das Wahre und Falſche in der Erkentniß gerichtet werden ſoll. Die Sinnlichkeit kann darauf keinen Anſpruch haben, weil die ſinnlichen Wahrnehmungen ſich widerſtreiten, und das Daſeyn und die Beſchaffenheit ihrer Gegenſtände zweifelhaft ſind. Ueber die Natur des Verſtandes ſind die Dogmatiker uneinig. Noch weniger läßt ſich feſtſetzen: ob der Verſtand über Dinge auſſer ihm das Wahre oder Falſche beurtheilen könne, da die Uebereinkunft der Vorſtellungen mit den Gegenſtänden nie zu erweiſen iſt. Was Sinnlichkeit und Verſtand, einzeln für ſich, nicht leiſten können, können ſie auch nicht in Verbindung leiſten. Das Reſultat alſo iſt: Man kann weder behaupten, daß es ein Kriterium des Wahren und Falſchen gebe, noch daß es keines gebe *).

Das neunte und zehnte Buch des ſo genanten Werkes gegen die Mathematiker vom Sextus

*) Eine ſcharfſinnige Beurtheilung dieſer ſkeptiſchen Argumente gegen die Logik ſ. in Tiedemann's Geiſt der specul. Philoſ. B. II. S. 356 ff.

tus liefert eine Prüfung der ältern Phyſik. Die dogmatiſchen Lehren über die letzten Principien der Dinge, über die Götter, über das Thätige und das Leidende, über das Ganze und die Theile, über den Körper, über Raum und Zeit, über die Bewegung, über die Entſtehung und den Untergang der Dinge, über die Zahl, werden theils aus der Verſchiedenheit der Meinungen darüber, theils aus der Schwäche der Gründe dafür, oder dem Gleichgewichte der Gegengründe mit dieſen, erſchüttert. Als Principien unterſcheiden ſchon die älteſten Philoſophen thätige und leidende. Da aber in der ältern Philoſophie der Begriff der thätigen Principien mit dem Begriffe der Götter zuſammenfließt, ſo muß die ſkeptiſche Kritik ſich zunächſt über die dogmatiſche Vorſtellungsart von den Göttern verbreiten.

In Anſehung des Begriffes von Göttern zeigt Sextus zuvörderſt mit vieler Gelehrſamkeit, wie mannichfaltig der Urſprung desſelben von den Philoſophen erklärt werde. Einige meynten, man habe das Daſeyn von Göttern für politiſche Zwecke erdichtet; die älteſten Volksherrſcher hätten ſich ſelbſt für Götter ausgegeben, um ſich größere Ehre zu verſchaffen. Andere meynten, man habe große Naturgegenſtände, wie Sonne und Mond, Flüſſe, Quellen u. a. vergöttert des Nutzens wegen, den ſie gewährten. Noch andere leiteten, wie Demokrit, den Begriff der Götter aus Einwirknngen gewiſſer ungeheurer Weſen her, die man für Götter gehalten, wiewohl man ihnen keine Unvergänglichkeit beylegte; oder aus Erſcheinungen menſchenähnlicher Geſtalten im Traume, wie Epikur. Andere endlich laſſen den Begriff von Göttern aus Ahndungen der Seele im Schlafe oder Traume, und aus der Forſchung nach

der

der Urſache der regelmäßigen Bewegung der Geſtirne entſtehen, wie Ariſtoteles. Alle dieſe Meynungen ſetzen entweder voraus, was erſt einer Erklärung bedarf; denn wenn man den Begriff von Göttern für eine Erfindung der älteſten Geſetzgeber oder Regenten anſieht, ſo bleibt die Frage übrig: wie dieſe zu dem Begriffe kamen? oder ſie ſind unglaubliche Hypotheſen, wie die Meynungen des Demokrit und Epikur; die angenommene Vergötterung von Naturdingen ihres Nutzens wegen; die Ahndung von Göttern durch Divination. Daß der Begriff der Götter einer ſpeculativen Forſchung über die Urſache der Regelmäßigkeit der Welt ſeine Abkunft verdanke, dem widerſpricht die verſchiedene Beſchaffenheit dieſes Begriffes ſelbſt bey den verſchiedenen Völkern *).

In der ſkeptiſchen Prüfung der Gründe für das Daſeyn von Göttern bemüht ſich Sextus vorläufig, ſeine Partey vor politiſchen Folgen zu verwahren, die eine freye Denkart über dieſen Gegenſtand nach ſich ziehen könte, zum mindeſten öfter nach ſich gezogen hatte. Die Skeptiker ſind nicht als Leugner und Verächter der vaterländiſchen Götter und des Dienſtes derſelben zu betrachten; ſie nehmen an der Religion mit allen übrigen Bürgern Theil; ihre Skepſis betrifft nur die dogmatiſche Philoſophie über die Götter. Unter den Dogmatikern aber hoben einige die Exiſtenz der Götter ganz auf, wie Diagoras von Melos, Theodorus Boryſthenites, Euhemerus, Kritias, Prodicus von Ceos, Pro-

ta-

*) S. Stäudlin's Geſch. und Geiſt des Skepticismus B. I. S. 428., wo die hierher gehörigen Stellen des Sextus wörtlich überſetzt ſind.

tagoras von Abdera u. a. gewiſſermaßen auch Epikur. Die Skeptiker laſſen die Exiſtenz der Götter dahin geſtellt ſeyn, weil die Gründe dafür den Gründen dawider das Gleichgewicht halten. Andere Dogmatiker behaupten die Exiſtenz von Göttern, erſtlich: weil alle Völker daran glauben, und dieſer Glauben ſich auch immer erhält, ſelbſt bey den verſtändigſten unter den Menſchen, den Philoſophen; denn von den fabelhaften zum Theil ungereimten Traditionen über die Götter kann man keinen Einwurf gegen die Gültigkeit des allgemeinen Glaubens der Menſchheit an Götter hernehmen; zweytens: weil die Regelmäßigkeit der Welt eine verſtändige Urſache derſelben fordert, die zugleich die oberſte, die vollkommenſte ſeyn muß, ſofern die Welt, als Reihe von Dingen, ein Glied vorausſetzt, von dem ſie anhebt, und alles Vortreffliche in derſelben auf ihre Urſache als das Vortrefflichſte ſchließen läßt; drittens: weil mit dem Atheismus alle Religion, alle Heiligkeit, alle Weißheit als die Wiſſenſchaft menſchlicher und göttlicher Dinge, alle Gerechtigkeit, alle Kentniß der Zukunft, ſoferne die Götter dieſe durch Zeichen andeuten, aufgehoben wird. — Aber dieſen Gründen ſetzten die Atheiſten ihrerſeits gleich ſtarke entgegen. Erſtlich: Sollten Götter exiſtiren, müſſen ſie Thiere ſeyn. Denn ein Thier iſt vortrefflicher, als das, was nicht Thier iſt; die Götter aber ſind das Vortrefflichſte, folglich ſind ſie Thiere. Als Thieren muß den Göttern ſinnliche Empfindung, Vergnügen und Misvergnügen, Veränderlichkeit, und mit derſelben, Vergänglichkeit zukommen. Zweytens: Ein Gott iſt entweder endlich oder unendlich. Wäre er unendlich, ſo wäre er auch unbeweglich; denn das Bewegliche rückt aus einer Stelle

in die andere, iſt folglich an irgend einer Stelle, alſo endlich; demnach das Unendliche kann nicht beweglich ſeyn, und iſt es beweglich, ſo iſt es endlich. Wäre Gott unendlich, ſo müßte er auch leblos ſeyn. Denn die Seele (das Leben) müßte ſein Weſen zuſammenhalten; es gäbe alſo in dieſem ein Mittleres und Grenzen auf beiden Seiten. Im Unendlichen aber iſt nichts Mittleres, und nichts Aeuſſerſtes. Daher kann das Unendliche (Gott) nicht beſeelt ſeyn. Gleichwohl wird Gott für beſeelt gehalten; er iſt alſo nicht unendlich. Allein Gott kann auch nicht endlich ſeyn. Das Endliche iſt ein Theil des Unendlichen, und das Ganze iſt vollkomner, als die Theile; dann iſt das Unendliche vollkomner als die Gottheit, die doch das Vollkommenſte von allem ſeyn ſoll. Wenn aber Gott weder endlich noch unendlich iſt, ſo iſt er — nichts. Drittens: Ein Gott iſt entweder körperlich oder unkörperlich. Iſt er unkörperlich, ſo iſt er unbeſeelt und unthätig; iſt er körperlich, ſo iſt er veränderlich und ſterblich; Gott ſoll aber unſterblich ſeyn. Es iſt alſo kein Gott. Viertens: Ein Gott muß ein lebendes und empfindendes Weſen ſeyn. Als ſolches muß er alle Glückſeligkeit und alle Tugend beſitzen, weil ohne Tugend keine Glückſeligkeit möglich iſt. Nun fehlen aber der Gottheit manche Tugenden, z. B. die Enthaltſamkeit, die Geduld, (deren Ausübung bey ihr gar nicht eintreten mag). Wenn ihr dieſe Tugenden fehlen, ſo wird ſie die entgegengeſetzten Laſter, da zwiſchen Tugend und Laſter kein Mittelding iſt, die Weichlichkeit, die Ungeduld, an ſich tragen. Dies anzunehmen, iſt ungereimt. Uebt Gott Enthaltſamkeit und Geduld, ſo muß es Dinge geben, die ihn beunruhigen und ſeinen Zuſtand verſchlimmern können; dann iſt Gott veränder-

lich und ſterblich; dies letzte findet nicht ſtatt, alſo auch das Erſte nicht. Dieſem Raiſonnement ſind noch ein Paar andere ähnlich. Wenn Gott alle Tugend beſitzt, muß er auch tapfer ſeyn, Seelengröße, Klugheit haben, Kunſt beſitzen, einen guten Entſchluß faſſen können. Alle dieſe Tugenden der Gottheit ſetzen voraus, daß Dinge für ſie fürchterlich ſind, gegen welche ſie ſich tapfer vertheidigt; daß ihr unangenehme Zufälle begegnen können, über welche ſie ſich erhebt; daß ſie, als ein kluges Weſen, auch den Schmerz kenne; daß ſie ſich über ihr Thun und Laſſen bey ſich berathſchlage, alſo ihr manches in der Zukunft dunkel ſey, und ſie auch nicht wiſſen könne, ob ihr nicht der Untergang bevorſtehe; endlich daß ſie der Kunſt zu ihrer Erhaltung bedürfe. Gleichwohl würde aus allen dieſen Vorausſetzungen wiederum fließen, daß Gott veränderlich, unſterblich ſey, was er nicht ſeyn ſoll. Beſitzt Gott auf der andern Seite jene Tugenden nicht, ſo muß er die entgegengeſetzten Laſter an ſich tragen, welches widerſinnig iſt. Endlich fünftens: Gott iſt entweder körperlich oder unkörperlich. Aus den oben angeführten Gründen kann er nicht unkörperlich ſeyn. Iſt er aber körperlich, ſo iſt er ein zuſammengeſetzter elementariſcher Körper, und beſteht aus Feuer, Luft, Waſſer oder Erde. Dann iſt er ein lebloſes unvernünftiges Weſen, und der Zerſtörung unterworfen. Das ſoll er nicht ſeyn. Es iſt alſo kein Gott. Einige noch unbedeutendere atheiſtiſche Argumente, die Sextus vorbringt, ſind hier übergangen. Das Reſultat aus Gründen und Gegengründen das Daſeyn oder Nichtdaſeyn der Götter betreffend iſt: Daß ſich weder Für noch Wider entſcheiden laſſe.

Auch in Anſehung des Begriffes der Cauſſalität ſucht Sextus den Skepticismus durch den Gegenſatz der Behauptungen für und wider zu bewähren. Eine philoſophiſche Partey bejahte die Cauſſalität; eine andere ihr entgegengeſetzte hob alle Wirklichkeit der Veränderung und eben damit alles urſachliche Verhältniß auf. Die Vertheidiger der Cauſſalität beriefen ſich auf folgende Gründe: Erſtlich: Giebt es einen Samen, eine erzeugende und zerſtörende Natur, ein Princip des Lebens und der Thätigkeit, eine Gottheit, ſo muß es auch eine Urſache geben. Daß Samen vorhanden ſind, aus denen Früchte und Geſchöpfe entſtehen, lehrt die unmittelbare Erfahrung. Das Daſeyn einer Natur muß man folgern aus der zweckmäßigen Anordnung der Erſcheinungen, wie man aus vollendeten und angefangenen Statuen in einer Werkſtatt auf das Daſeyn eines Künſtlers ſchließen muß. Eine Seele muß man annehmen, weil ſelbſt der, welcher ſie leugnet, beweiſt, daß er eine Seele habe. Ein Gott muß ſeyn, weil es ſonſt an einem Regenten des Univerſum's fehlen würde. Exiſtirten jene Dinge aber auch nicht, ſo müßte doch von der Nichtexiſtenz eine Urſache vorhanden ſeyn; alſo es giebt eine Urſache. Zweytens: Entſtehen und Untergehen, Abnahme und Zunahme, Bewegung und Ruhe, müſſen Urſachen haben. Exiſtirt keine Veränderung wirklich, muß auch davon eine Urſache ſeyn. Drittens: Giebt es keine Urſache, ſo entſteht alles überall, zu jeder Zeit, aus Allem, was eine ungereimte Behauptung iſt. Selbſt, wenn man ſetzt, es ſey keine Urſache, ſo ſetzt man dieſes ohne Urſache, oder aus Urſache. Im letztern Falle widerſpricht man ſich ſelbſt; im erſtern verdient man keinen Glauben. — Dagegen brachten die Leugner der

Cauſſalität folgende Gründe vor: Erſtlich: Der Begriff der Cauſſalität iſt ein Verhältnißbegriff; alle Verhältnißbegriffe werden nur gedacht, und exiſtiren nicht objectiv wirklich; alſo giebt es keine objective Cauſſalität. Zweytens: Wenn eine Urſache iſt, ſo muß ſie die Wirkung enthalten, indem ſie ſonſt nicht Urſache wäre. Nun exiſtirt aber das nicht, wovon die Urſache der Grund iſt, weil weder ein Entſtehn, noch ein Vergehn, weder Leiden, noch Bewegung u. w. wirklich vorhanden ſind. Drittens: Wenn eine Urſache iſt, ſo iſt entweder der Körper die Urſache des Körpers, oder das Unkörperliche des Unkörperlichen, oder der Körper des Unkörperlichen, oder das Unkörperliche des Körpers. Nun aber iſt weder der Körper die Urſache des Körpers, noch das Unkörperliche die Urſache des Unkörperlichen, noch der Körper des Unkörperlichen, noch das Unkörperliche des Körpers. Sextus bringt die Beweisgründe für dieſe Sätze, aus denen die Nichtexiſtenz der Cauſſalität geſchloſſen wird, im Folgenden vor *).

Die Stoiker erklären den Körper für die Urſache eines Körpers und eines unkörperlichen Prädicats. So iſt das Meſſer ein Körper, der auf das Fleiſch als Körper wirkt, und das unkörperliche Prädicat Schneiden erzeugt. Diejenigen Dogmatiker, welche ein unkörperliches Princip der Welt annehmen, erklären das Unkörperliche für die Urſache des Körpers. Epikur nahm dagegen die Körper für Urſache der Körper, nnd das Unkörperliche für Urſache des Unkörperlichen. So ſind die Elemente die Urſachen der zuſammengeſetzten Körper, und die unkörperlichen Accidenzen der Grundkörper die Urſachen von den unkörperlichen Accidenzen der zuſammengeſetzten Körper. Hier-

*) *Sext. Emp.* lib. IX. adv. Phyſ. p. 195 ſq.

Hierauf aber erwiedern die Gegner: Der Körper kann nicht die Urſache des Körpers ſeyn, weil beide einerley Natur haben. Wenn der eine Urſache iſt, ſofern er Körper iſt, ſo iſt auch der andere, ſofern er Körper iſt, Urſache. Sind aber beyde Urſachen, ſo exiſtirt kein Leidendes und Wirkendes. Iſt alſo der Körper die Urſache des Körpers, ſo iſt überhaupt keine Urſache vorhanden. Aber auch das Unkörperliche kann nicht die Urſache des Unkörperlichen ſeyn, und zwar aus demſelben Grunde. Wenn beyde von gleicher Natur ſind, warum ſoll das Eine Urſache genannt werden, und das Andere nicht? Alſo muß entweder das Körperliche das Unkörperliche, oder das Unkörperliche das Körperliche bewirken. Allein beydes iſt unmöglich. Das Wirkende muß, um wirken zu können, das Leidende berühren, und die leidende Materie muß berührt werden, um leiden zu können. Das Unkörperliche kann aber ſeiner Natur nach nicht berührt werden. Es giebt folglich überhaupt keine Cauſſalität. Der Skepticismus entſcheidet weder für noch wider die Cauſſalität *).

Mit

*) Sextus entwickelt hernach noch die Art, wie Aeneſidem die obigen Argumentationen gegen die Cauſſalität ausgeführt habe. Er erwähnt auch auſſerdem noch anderer Gründe gegen die Cauſſalität aus der Unmöglichkeit der Zunahme und Abnahme eines Dings, der Veränderung überhaupt; aus der Unmöglichkeit, daß die Ruhe die Ruhe, die Bewegung die Bewegung, oder die Ruhe die Bewegung, und umgekehrt, hervorbringe; aus der Unmöglichkeit, daß das Simultane das Simultane, und das Vorhergehende das Nachfolgende erzeuge; aus der Unmöglichkeit, daß eine Urſache, als zureichender Grund einer Wirkung, bald wirke, bald nicht wirke; aus der Unmöglichkeit, daß eine Urſache, die den Grund einer

Mit der ſkeptiſchen Unterſuchung des Cauſſalitätsverhältniſſes hängt die Skepſis des Begriffs vom Ganzen und Theilen zuſammen. Sextus hat ſich ebenfalls ausführlich über ſie verbreitet. Die Meynungen der Dogmatiker waren hier mit einander im Widerſtreite. Die Stoiker unterſcheiden das Ganze von dem Univerſum; die Welt iſt ein Ganzes; aber das Univerſum begreift die Welt und den leeren Raum auſſer ihr; daher iſt das Ganze begrenzt, das Univerſum unbegrenzt. Epikur dagegen, ohne beſtimt das Ganze und das Univerſum zu unterſcheiden, erklärte die Natur für unendlich, ſowohl in der Mannichfaltigkeit der Körper, als der Größe des leeren Raumes, die beyde in ihrer Unendlichkeit zuſammenſtimmen. Die Peripatetiker, welche den leeren Raum leugneten, prädicirten die Begriffe des Ganzen und des Univerſum's nur von den Körpern. Auch über den Begriff des Theils war Streit unter den Dogmatikern geweſen. Epikur räumte dem Theile eine andere Beſchaffenheit ein, als dem Ganzen, dem Atome eine andere, als dem Concreten; der Atom iſt ohne Qualität; das Concrete hat Qualität. Die Stoiker behaupteten; der Theil ſey weder von dem Ganzen verſchieden, noch mit dem Ganzen einerley. Die Hand des Menſchen iſt nicht der Menſch, und doch iſt ſie nicht vom Menſchen verſchieden, weil nur mit der Hand der Menſch als Menſch gedacht wird. Aeneſi-

einer beſtimten Wirkung enthalte, ganz verſchiedene Wirkungen hervorbringe; aus der Unmöglichkeit, daß eine Urſache zugleich wirken und leiden könne. Es würde zu weitläuftig ſeyn, dieſe Raiſonnements einzeln zu erörtern. Sie beruhen auch zum Theil auf Prämiſſen, die erſt weiter unten begründet werden.

neſidem, der Meynung des Heraklit zufolge, erklärte den Theil für verſchieden vom Ganzen, und auch für identiſch mit demſelben. Denn das Weſen iſt ein Ganzes und ein Theil, ein Ganzes in der Welt, ein Theil in der Natur eines beſtimten Thieres.

Die Skeptiker ſuchten nun die Ungewißheit der Begriffe vom Ganzen und vom Theile folgendermaßen darzuthun. Wenn etwas ein Ganzes iſt (z. B. ein Schiff, ein Menſch), ſo iſt es entweder von ſeinen Theilen verſchieden, und macht ein Weſen für ſich aus; oder der Inbegriff der Theile wird das Ganze genannt. Verſchieden von den Theilen kann das Ganze nimmermehr ſeyn, weder nach der ſinnlichen Vorſtellungsart, noch nach dem Verſtandesbegriffe, denn ſonſt würde man das Ganze noch ſehen können, auch wenn die Theile aufgehoben wären; dies iſt aber keinesweges der Fall; und man denkt auch nur das Ganze als ein ſolches, von dem kein Theil fehlt; wäre aber das Ganze von den Theilen verſchieden, ſo würden ihm alle Theile fehlen, und es würde eben damit aufhören, ein Ganzes zu ſeyn. Ueberdies iſt der Begriff des Ganzen ein Verhältnißbegriff. Es wird nur im Verhältniſſe zu ſeinen Theilen als ein Ganzes gedacht; ſo wie der Theil ein Theil von Etwas iſt, ſo iſt auch das Ganze ein Ganzes aus Theilen. Was aber durch ein gegenſeitiges Verhältniß nur exiſtirt, muß zugleich ſeyn, und kann nicht von einander getrennt werden. Das Ganze iſt alſo nicht von den Theilen verſchieden. Es kann aber auch nicht in dem Inbegriffe der Theile beſtehen. Denn wenn die Theile das Ganze conſtituiren, ſo machen alle Theile dasſelbe aus, oder nur einige. Einige können das Ganze nicht ausmachen, weil denn die übrigen Theile nicht Theile des Ganzen ſeyn würden;

den; auch erlaubt der Begriff des Ganzen das nicht, dem kein Theil fehlen darf. Alle Theile können das Ganze eben ſo wenig ausmachen, weil alsdenn weder ein Ganzes noch Theile ſeyn werden. Denn es giebt keinen Unterſchied auſſerhalb den unterſchiedenen Dingen, kein Gebälke auſſerhalb den ſo geordneten Balken; alſo auch kein Ganzes auſſerhalb den Theilen; und die Theile werden dann nicht Theile ſeyn. Was ſollen auch die Theile ausfüllen? das Ganze? oder einander? oder ſich ſelbſt? Aber ſie ſind nicht Theile des Ganzen; das Ganze iſt ja auſſer ihnen nichts; ihr Inbegriff conſtituirt erſt das Ganze. Sie füllen eben ſo wenig einander aus. Denn die Theile von etwas ſind in demjenigen enthalten, deſſen Theile ſie ſind, wie die Hand im Menſchen; die Theile aber (z. B. des Menſchen) beſtehn für ſich, und ſind nicht einer in dem andern enthalten. Sie füllen ſich endlich nicht ſelbſt aus; denn nichts kann ein Theil von ſich ſelbſt ſeyn. Alſo giebt es kein Ganzes. Ohnehin ſagt man, daß der Theil (z. B. der Kopf) den ganzen Menſchen conſtituire, und ein Theil des Menſchen ſey. Der Menſch iſt aber nur Menſch, ſofern er einen Kopf hat. Alſo conſtituirt der Kopf ſich ſelbſt und iſt ein Theil von ſich ſelbſt. Daher iſt er auch größer oder kleiner, als er ſelbſt, was ungereimt iſt *).

Sex-

*) Sextus zeigt eine Anwendung, die ſich von den obigen ſkeptiſchen Argumenten auch auf die Redetheile machen läßt. Z. B. Ein ganzer Hexameter iſt als Ganzes entweder von ſeinen Theilen verſchieden, oder der Inbegriff der Theile iſt der Hexameter. Nun kann man hierüber eben ſo ſkeptiſiren, wie im §. — Einen Einwurf, den die Dogmatiker vorbrachten, daß ſie freylich von den Sinnenobjecten die Begriffe weder des Ganzen

Sextus geht hierauf zur ſkeptiſchen Prüfung der dogmatiſchen Lehren über den Körper fort. Die Dogmatiker ſchieden ſich dem Weſentlichen ihrer Grundſätze nach in zwey Hauptparteyen; deren eine körperliche Elemente der Dinge annahm, die andere unkörperliche. Pherecydes erklärte die Erde für das Princip der Dinge; Thales das Waſſer; Anaximander das Unbeſtimte; Anaximenes, Diogenes von Apollonia, Archelaus, und, wie einige wollen, auch Heraklit erhoben die Luft dazu; Hippaſus und, wie andere wollen, auch Heraklit das Feuer; Xenophanes das Waſſer und die Erde; Hippon von Rhegium das Feuer und das Waſſer; Oenopides von Chios das Feuer und die Luft; Onomakritus in den Orphiſchen Geſängen das Feuer, das Waſſer und die Erde; Empedokles und die Stoiker Erde, Waſſer, Luft und Feuer; Demokrit und Epikur die Atomen; Anaxagoras gleichartige Grundſtoffe; Diodorus Kronus unendlich kleine untheilbare Kör-

zen noch des Theils prädiciren laſſen. Daß aber doch dieſe Begriffe ihnen ſubjectiv beygelegt werden könten, und logiſche Gültigkeit hätten, bemüht ſich Sextus noch beſonders wegzuräumen. Es ſey abſurd, zu behaupten, daß der Hals oder der Kopf nicht conſtituirende Theile des objectiven (ſinnlich vorgeſiellten) Menſchen wären; denn wären Kopf und Hals Theile des Menſchen, aber bloß in der Idee; ſo müſſe auch der ganze Menſch in der Idee exiſtiren; was aber abſurd ſey. Die Ausflucht, nicht der Menſch exiſtire in unſerer Idee, ſondern nur der ganze Menſch (als ein aus Theilen beſtehendes Ganze), helfe nicht. Denn entweder iſt der gedachte ganze Menſch von den Theilen verſchieden, oder er beſteht in den Theilen. In beyden Fällen treten wiederum die obigen Zweifelsgründe ein.

Körper; Aſklepiades aus Bithynien formloſe materielle Stoffe (ἀναρμους ογκους, molecules). Zu denen, die unkörperliche Principien der Dinge annahmen, gehörten Pythagoras mit ſeinem Zahlenſyſteme, und Plato mit ſeiner Ideenlehre. Sextus zeigt, daß weder der Grundſatz der einen, noch der andern Partey ſich erweiſen laſſe, und daß die Vertheidiger körperlicher Principien der Skepſis gegen den Begriff des Körperlichen, ſo wie die Vertheidiger unkörperlicher Principien der Skepſis gegen den Begriff des Unkörperlichen, nicht ausweichen können *).

Zuvörderſt iſt der Begriff des Körpers ſelbſt mit mehreren Schwierigkeiten verbunden. Wird der Körper für Etwas erklärt, das handeln oder leiden kann, (eine Erklärung, deren Urheber Pythagoras geweſen ſeyn ſoll), ſo wird damit der Begriff des Körpers aufgehoben, indem nichts vorhanden iſt, was handelte oder litte. Die Mathematiker erklären den Körper für Etwas, das drey Abmeſſungen habe, in die Länge, die Breite und die Tiefe; aber auch dieſe Erklärung führt eine Menge von Zweifeln herbey. Entweder iſt der Körper von jenen drey Abmeſſungen trennbar; oder der Inbegriff dieſer Abmeſſungen macht den Körper aus. Gleichwohl trennt man den Körper von jenen Abmeſſungen, ſo kann er nicht mehr ge-

*) Die Ueberſicht, die hier von den Hypotheſen der ältern griechiſchen Philoſophen über die Naturprincipien gegeben wird, habe ich mit den Worten des Sextus ausgedrückt. Um das Raiſonnement des Sextus zu beurtheilen, bedarf es hiſtoriſch genauerer Beſtimmungen nicht, da er bloß die allgemeinen Merkmale derſelben angreift: die Gültigkeit körperlicher oder unkörperlicher Principien. *Sext.* adv. Phyſ. IX. S. 359.

gedacht werden. Iſt aber der Körper der Inbegriff jener Abmeſſungen, ſo iſt er kein Körper; denn dieſe Abmeſſungen ſind etwas Unkörperliches, und ihr Inbegriff kann alſo auch nur etwas Unkörperliches hervorbringen. Ferner, da Länge, Breite und Tiefe den Körper bewirken ſollen, ſo enthielt entweder vor der Vereinigung jede derſelben den Grund der Körperlichkeit, oder ſie wurden durch die Vereinigung zum Körper. Enthielten ſie den Grund der Körperlichkeit vor der Vereinigung, ſo iſt jede für ſich ein Körper; und da der Körper doch nicht bloß aus Länge, oder Breite, oder Tiefe beſteht, ſondern aus allen dreyen, und jede für ſich körperlich iſt; ſo macht ihre Vereinigung nicht einen, ſonder drey Körper aus. Ueberdem wird denn die Länge nicht bloß Länge, ſondern auch Breite und Tiefe zugleich, und die Breite nicht bloß Breite, ſondern auch Länge zugleich ſeyn u. w., weil alle in dem Merkmale der Körperlichkeit übereinkommen. Wurden jene Abmeſſungen aber erſt durch die Vereinigung zum Körper, ſo bleibt bey der Vereinigung entweder ihre Natur, die ſchon vorher ſtatt fand, oder ihre vorherige Natur wird in Körperlichkeit verwandelt. Bleibt ihre Natur, was ſie war, Unkörperlichkeit, ſo können ſie keinen Körper hervorbringen. Wird ſie aber in Körperlichkeit verwandelt, ſo bewirken ſie einen Körper, bevor ſie ſelbſt Körper geworden ſind, weil nur Körper der Veränderung fähig ſind. Und weil ein Körper, der verändert wird, nur ſtatt einer Qualität eine andere annimt, aber doch Körper bleibt; ſo nehmen jene Abmeſſungen, wenn ſie in den Körper verwandelt werden, ſtatt einer Qualität nur eine andere an; indem ſie aber dies thun, ſind ſie Körper. Der Begriff eines Körpers läßt ſich alſo überhaupt nicht denken. Dazu komt noch, daß

Länge, Breite und Tiefe nicht wirklich vorhanden ſind; denn die Länge iſt eine Abmeſſung des Körpers, welche die Mathematiker eine Linie nennen. Die Linie iſt ein fließender Punkt. Ein Punkt aber hat keine Theile und keine Abmeſſung; daher exiſtirt keine Linie; wenn dieſe nicht exiſtirt, exiſtirt keine Länge; aus der Nichtexiſtenz der Länge folgt die Nichtexiſtenz des Körpers, da ein Körper mit Länge immer gedacht wird. Daß kein Punkt vorhanden iſt, erhellt aus Folgendem. Entweder iſt der Punkt ein Körper, oder er iſt unkörperlich. Ein Körper iſt er nicht, weil er ſonſt, wie jeder Körper, Abmeſſungen hätte, die ihm doch fehlen. Unkörperlich iſt er aber auch nicht, weil, wenn er es wäre, nichts aus ihm erzeugt werden könte. Was erzeugt, erzeugt durch Berührung; Berührung kann aber in einer unkörperlichen Natur nicht ſeyn; alſo iſt der Punkt auch nicht unkörperlich. Noch führt Sextus einen andern Beweis der Nichtexiſtenz der Länge aus der Nichtexiſtenz der Linie, man möge dieſe für einen fließenden Punkt, oder für eine zuſammengeſetzte Reihe von Punkten erklären, um daraus wiederum die Nichtexiſtenz des Körpers zu folgern.

In der Entwickelung des zuletzt erwähnten Arguments gegen die Gültigkeit des Begriffs vom Körper bringt Sextus auch ſolche Raiſonnements vor, die für den Skepticismus auch in Beziehung auf die reine Geometrie, und nicht bloß auf den hier in Frage ſeyenden Gegenſtand, merkwürdig ſind. Der Begriff der Linie nämlich ſelbſt kann geradehin aufgehoben werden als unmöglich. Die Geometren erklären die Linie durch eine Länge ohne Breite. Gleichwohl iſt in der Sinnenwelt keine Länge ohne Breite anzutreffen, und man legt deßwegen auch jedem Körper auſſer

der

der Länge eine Breite bey. Eben ſo wenig gelangt man zum Begriffe der Länge durch Abſtraction. Man mag in der Phantaſie von der Breite noch ſo viel abnehmen; man erreicht die Länge nie, oder vertilgt ſie ſelbſt, indem man ſie zu erreichen glaubt. Ueberdem wird alles, was durch den Verſtand begriffen wird, entweder durch unmittelbare Evidenz erkant, oder durch eine Beziehung auf evidente Gegenſtände, welche leztere geſchehen kann entweder nach Aehnlichkeit, oder durch Gemeinſchaft, oder nach der Analogie, und zwar auch vergrößernd oder verkleinernd. Es iſt aber nach keiner dieſer Arten die Länge ohne Breite vorſtellbar, wie Sextus ausführlich darzuthun ſucht. Mit dem Satze der Geometren, die Länge ſey eine Linie ohne Breite, ſtreitet auch ein anderer Satz, welchen ſie ſelbſt aufſtellen, der Cirkel ſey eine gerade Linie um einen Punkt geführt. Denn jeder Theil der Linie enthält, wie ſie ſagen, einen Punkt; der Punkt aber um den Mittelpunkt geführt beſchreibt einen Cirkel; die gerade Linie alſo um den Mittelpunkt geführt und mit allen ihren Theilen Cirkel beſchreibend mißt die ganze Fläche aus zwiſchen dem Mietelpunkte und der äuſſerſten Peripherie, und nun ſind alle in dieſer Kreisfläche enthaltenen parallelen Cirkel entweder in einer ſtetigen Verbindung, oder einer iſt von dem andern verſchieden. Beyde Fälle ſind aber mit faſt unauslöslichen Schwierigkeiten verknüpft. Denn ſind die parallelen Cirkel von einander verſchieden, ſo wird es einen Theil der Kreisfläche geben, der durch die Cirkel nicht beſchrieben wird, und einen Theil der geraden Linie, der keinen Cirkel beſchreibt; was ungereimt iſt. Sind aber die parallelen Cirkel in ſtetiger Verbindung, ſo müſſen ſie entweder ſo verbunden ſeyn, daß ſie an demſelben Orte ſind, oder einer muß

 neben

neben dem andern ſeyn, ſo daß kein Intermediarpunkt ſtatt finden kann. Nehmen ſie alle denſelben Ort ein, ſo werden ſie alle nur Einen Cirkel ausmachen, und der größte Cirkel iſt dann nicht von dem kleinſten verſchieden. Wenn aber ein Cirkel neben dem andern iſt ohne die Möglichkeit eines Intermediarpunkts, ſo füllen ſie die Breite der Kreisfläche aus vom Centrum bis zur Peripherie. Was eine Breite ausfüllt, hat ſelbſt nothwendig Breite; die Cirkel aber ſind Linien; folglich ſind die Linien nicht ohne Breite. Sextus führt den Beweis für die obige Behauptung auch noch auf eine andere Art. Die Skepſis in Beziehung auf den Begriff der Linie erſtreckt ſich denn auch auf den Begriff der Fläche, und ſo weiter auf den Begriff des Körpers überhaupt.

Wie die gangbaren Begriffe der dogmatiſchen Phyſiker vom Körper, ſo beſtritten auch die Skeptiker die gangbare dogmatiſche Theorie vom Raume. Schon in den Namenerklärungen des Raumes wichen die ältern philoſophiſchen Parteyen von einander ab. Epikur nannte den Raum überhaupt das Unberührbare. Man unterſcheidet aber wiederum das Leere, worin kein Körper ſich befindet, von dem Orte, dem von einem Körper eingenommenen Leeren, und dieſen von der Gegend des Orts, ſofern ſich Körper durch den Ort bewegen. Die Stoiker ſtimten hiermit überein, nur daß ſie die Gegend durch einen Raum erklärten, der zum Theile von einem Körper eingenommen wäre, zum Theile aber nicht. Andere erklärten die Gegend für den Ort eines größern Körpers, da der Ort an und für ſich auch den kleinſten Körper befaſſen könne. Das Daſeyn des objectiven Raumes aber bewieſen die Dogmatiker aus der Exiſtenz eines Oben und Unten, Links und Rechts, Vorne und Hin=

Hinten, welche die unmittelbare Erfahrung lehre; ferner daraus, daß ein Körper aus einem Orte verſchwinde, und ein anderer in die Stelle desſelben trete; aus dem Daſeyn der Körper, welches einen Ort nothwendig vorausſetze; aus dem Unterſchiede der Bewegung des Leichten und Schweren, der ohne Ort unmöglich ſey; endlich daraus, daß überhaupt nichts ſeyn könne, es müſſe denn irgendwo ſeyn, da mit der Aufhebung des Orts das ganze Univerſum aufgehoben werde.

Aus Theilen des Raumes das Daſeyn des Raumes folgern wollen, erwiedert Sextus im Geiſte ſeiner Schule, iſt kindiſch. Wer das Ganze leugnet, leugnet auch die Theile, und daher ſagt jener Beweis nicht mehr, als: Wenn ein Raum iſt, ſo iſt ein Raum. Zweytens: Bey der Frage über die Exiſtenz des Raumes iſt nicht die Rede davon, daß ein Körper von dem andern verſchieden ſey; ſondern davon: ob der Raum an ſich ſelbſt (auſſerhalb dem Körper) vorhanden ſey? oder ob er körperlich oder unkörperlich, in einem Raume befindlich ſey, oder nicht? Drittens: Daß ein Leichtes und ein Schweres exiſtire, und ſich ſeiner Natur nach in den ihm angemeſſenen Ort bewege, wird bezweifelt. Was ſo ſcheint, kann von einer andern Zwangsurſache beſtimt werden. Und wenn man auch die Exiſtenz des Leichten und Schweren zugiebt, ſo bleibt doch die Frage übrig, wohinein es ſich bewege, ob zu einem Körper, oder in das Leere, oder in die Extremität der Welt, oder in eine von der Sinnennatur verſchiedene Natur? Die Behauptung, daß mit der Aufhebung des Orts das Univerſum aufgehoben wird, widerlegt ſich ſelbſt. Denn wenn man fragt, woher denn das Univerſum entſtanden ſey, ſo bleibt die Antwort aus. Epikur that als Jüngling dieſe Frage an einen Grammatiker, der ihm ſagte,

das Chaos ſey zuerſt entſtanden. Der Grammatiker entſchuldigte ſich damit, es ſey nicht ſeines Amts, das zu lehren; er müſſe darüber die Philoſophen fragen, die es — eben ſo wenig wiſſen.

Die Skeptiker ließen es nicht bloß dabey bewenden, die Unzulänglichkeit der vorgebrachten Gründe für die objective Exiſtenz des Raumes darzuthun. Es fehlte ihnen nicht auch an beſondern Argumenten, um zu zeigen, daß ſich über die Exiſtenz oder Nichtexiſtenz des Raumes gar nichts dogmatiſch feſtſetzen laſſe. Erſtlich: Der Raum iſt entweder ein Körper, oder ein Leeres (κενον). Ein Körper kann er nicht ſeyn, weil der Raum den Körper aufnimt, und dann ein neuer Raum für ihn erforderlich wäre, worein er ſelbſt aufgenommen würde. Er iſt aber auch nicht das Leere. Wäre er dieſes, ſo würde das Leere entweder bleiben, wenn der Körper es ausfüllte; oder es würde verſchwinden; oder vernichtet werden. Bliebe das Leere, ſo wären das Leere und das Erfüllte zugleich. Dasſelbe Ding kann aber nicht zugleich leer und erfüllt ſeyn. Verſchwindet das Leere, ſo wird der Körper in das Leere ſelbſt verwandelt; denn was ſeinen Ort gegen einen andern Körper vertauſcht, iſt ein Körper. Das Leere aber iſt kein Körper, und es verſchwindet alſo auch nicht, wenn der Körper es erfüllt. Das Leere kann auch nicht untergehn. Was untergeht, muß entſtanden und der Veränderung fähig ſeyn. Dies iſt aber nur ein Körper. Das Leere iſt kein Körper; alſo geht es auch nicht unter. Zweytens: Wenn der Raum den Körper enthält, ſo muß er auſſerhalb dem Körper ſeyn. Er muß alſo entweder Materie oder Form, oder ein Zwiſchenraum zwiſchen den Grenzen der Körper, ſeyn. Aber Materie iſt er nicht, was keines Beweiſes mehr bedarf. Er

iſt

iſt auch nicht Form, weil die Form von der Materie unzertrennlich iſt, der Ort aber vom Körper geſondert werden kann. Er iſt auch kein Intervall zwiſchen den Grenzen der Körper; denn dann würden die Grenzen ihn enthalten; und der Raum will nicht enthalten ſeyn; er will ſelbſt andere Dinge enthalten. Auch wäre das Intervall nichts anders, als wie der begrenzte Körper ſelbſt, und dann wäre der Ort ein Körper, was ungereimt iſt. Sextus erwähnt hier der Ariſtoteliſchen Beſtimmung des Raumes, nach welcher der Raum die äuſſerſte Grenze des umſchlieſſenden Körpers iſt. So iſt das Ende des Waſſers der Ort der Erde, das Ende der Luft der Ort des Waſſers, das Ende des Feuers der Ort der Luft, und das Ende des Himmels der Ort des Feuers. Der Himmel aber iſt nach dem Ariſtoteles in keinem Orte, ſondern in ſich ſelbſt; er iſt; aber er iſt nirgendwo. Sextus zeigt, daß hier Ariſtoteles mit ſich ſelbſt in einen Widerſtreit gerathe. Nach ihm iſt die oberſte Gottheit die Grenze des Himmels. Entweder nun iſt Gott von der Grenze des Himmels verſchieden, oder dieſe Grenze des Himmels ſelbſt iſt die Gottheit. Iſt jenes, ſo giebt es etwas auſſer dem Himmel, und dieſes Etwas iſt der Ort des Himmels, was er doch leugnet. Iſt dieſes, ſo iſt die Gottheit ſelbſt der Ort aller Dinge; was noch ungereimter iſt. Ueberhaupt aber, wenn die Grenze des umſchließenden Körpers der Ort für den umſchloſſenen Körper iſt, ſo iſt dieſe Grenze entweder körperlich, oder unkörperlich. Iſt ſie körperlich, ſo muß ſie ſelbſt in einem Orte ſeyn, und dann iſt ſie nicht mehr Ort. Iſt ſie unkörperlich, ſo kann ſie keinen Körper befaſſen. Die Behauptung, der Himmel ſey in ſich ſelbſt, erklärt Sextus für lächerlich.

Die Skepſis in Anſehung der objectiven Exiſtenz des Raumes mußte ſich nothwendig auch über die Bewegung verbreiten. Sextus entwickelt vorläufig die verſchiedenen Begriffe der objectiven Bewegung, die von den ältern Dogmatikern aufgeſtellt waren. Ariſtoteles hatte ſechs Arten der Bewegung unterſchieden, den Uebergang von einem Orte zum andern, die Veränderung, das Entſtehn, das Untergehn, die Zunahme und die Abnahme. Andere, unter ihnen auch Aeneſidem, führten dieſe auf zwey Hauptgattungen der Bewegung zurück, Veränderung und die Bewegung im Raume. Aber auch die Veränderung rechneten mehr Phyſiker, z. B. Epikur, zur räumlichen Bewegung. Denn die Veränderung der Qualitäten eines Körpers ſetzt unſtreitig eine Veränderung des Orts voraus. Ein Ding, das ſich räumlich bewegt, bewegt ſich entweder ganz, oder theilweiſe; jenes, wenn z. B. ein Pferd läuft, ein Menſch geht; dieſes, wenn die Theile einer Kugel ſich um den Mittelpunkt drehn, während die Kugel an demſelben Orte bleibt. Sextus richtet mit Recht ſeine Skepſis vorzüglich gegen den Begriff der objectiven räumlichen Bewegung *).

Es gab drey philoſophiſche Parteyen in Anſehung der Lehre von der Bewegung. Die eine behauptete die objective Exiſtenz derſelben, wie die Pythagoreer, Empedokles, Anaxagoras, Demokrit, Epikur, die Stoiker, Plato und Ariſtoteles. Die zweyte leugnete die Wirklichkeit der Bewegung, wie die Eleatiker. Die dritte, oder die Skeptiker, lehrte, daß ſich weder für noch wider die objective Exiſtenz der Bewegung entſcheiden laſſe. Die Leugner der Bewegung beriefen ſich, wie Sex-

*) *Sext.* adv. Mathem. lib. X. S. 37 ſq.

Sextus im Allgemeinen anmerkt, auf die unendliche Theilbarkeit des Raumes, vermöge deren kein Körper ſich im Raume wirklich bewegen könne. Zu ihnen gehörte *Diodorus Kronus*, der zwar die Bewegung für Etwas erklärte, aber zugleich behauptete, daß nichts wirklich bewegt werde. Die Skeptiker hingegen gaben zwar zu, daß die Bewegung erſcheine, aber nach philoſophiſchen Begriffen ſey ſie nichts.

Um den Skepticismus in der Lehre von der Bewegung darzuthun, ſetzte *Sextus* die Gründe umſtändlicher aus einander, welche die erwähnten philoſophiſchen Parteyen gegen einander vorbrachten. Man erklärte die Bewegung für den *Uebergang von einem Orte zum andern*. Aber eine Kugel kann ſich bewegen, und doch in demſelben Orte bleiben. Man änderte alſo die Erklärung, und ſagte: *Bewegung iſt der Uebergang des ganzen Körpers oder der Theile des ganzen Körpers von einem Orte zum andern*. Auch dieſe Erklärung erſchöpft den Begriff nicht. Es giebt Körper, deren einzelne Theile ſich bewegen, während andere Theile an demſelben Orte bleiben, wo alſo weder der ganze Körper, noch die Theile des ganzen Körpers ſich bewegen, z. B. wenn eine Thür auf- und zugemacht wird, bewegt ſich die Thür, aber nicht ihre Angel. Noch merkwürdiger iſt diejenige Bewegung eines Körpers, wo er weder ganz, noch theilweiſe, ſeinen Ort verläßt. Wenn z. B. jemand in einem ſegelnden Schiffe vom Vordertheile nach dem Hintertheile zu einen Schritt thut, ſo wird das Schiff, während er den Schritt rückwärts thut, eben ſo weit vorwärts rücken; er wird ſich alſo bewegen, und doch weder ganz noch theilweiſe ſeinen Ort im Raume verlaſſen. Auch kann ſich ein einfacher Körper im Kreiſe bewegen; dann

be-

bewegt er ſich nicht ganz, weil er ſich im Kreiſe bewegt, und nicht theilweiſe, weil er keine Theile hat. Eben ſo könte man ſich eine Linie denken aus lauter einfachen Körpern der Reihe nach zuſammengeſetzt. Dieſe bewegte ſich an demſelben Orte um ihre Axe. Dann würde ſie als ganz in demſelben Orte bleiben; ſie würde ſich aber auch nicht theilweiſe bewegen, weil einfache Körper keine Theile haben. Diejenigen, welche einfache Körper und eine Grenze der Theilbarkeit annehmen, erinnert Sextus, können dieſe Einwürfe nicht widerlegen; diejenigen aber, welche unendliche Theilbarkeit behaupten, erwiedern, daß die Kreisbewegung einfacher Körper nur gedacht würde, nicht aber in der Wirklichkeit ſtatt finden könne *).

Diejenigen, welche die objective Wirklichkeit der Bewegung behaupten, ſtützen ſich auf die Erfahrung, welche dieſelbe als eine Thatſache bewährt. Nur darin weichen ſie von einander ab, daß nach einigen ſich die Bewegung auf die unmittelbare Wahrnehmung der Sinne gründet, andere aber die unmittelbare ſinnliche Wahrnehmung derſelben leugnen, und ſie für einen aus ſinnlicher Wahrnehmung geſchloſſenen

*) Ariſtoteles nennt die Leugner der Wirklichkeit der Bewegung στασιωτας της φυσεως και αφυσικους, die das Rad der Natur gleichſam ſtille ſtehen machen, und alle Natur (das Princip der Bewegung) aufheben. Sehr ſinnreich ſagt Plato einmal im Theätet gegen eben dieſe Partey: εαν δε οἱ του ὁλου στασιωται αληθεστερα λεγειν δοκωσι, φευξομεθα παρ' αυτους απ' αυτων και τα ακινητα κινουντων. Ein ähnliches Raiſonnement, wie das des vortrefflichen Jacobi, wo er aus dem Fatalismus gegen den Fatalismus ſchließt. Eine Prüfung der hier vom Sextus erörterten Gründe gegen die Bewegung ſ. beym *Gaſſendi* in phyſiolog. Epicuri p. 235 ſq.

nen Begriff erklären. Die erſten berufen ſich darauf, daß der Körper in Ruhe und der Körper in Bewegung den Sinnen (z. B. dem Sinne des Geſichts) nicht einerley, ſondern verſchiedene Empfindungen erregten; daher könne die Bewegung unmittelbar empfunden werden. Die andern, die die ſinnliche Wahrnehmung der Bewegung leugnen, und dieſe für etwas Gedachtes annehmen, leiten alle Bewegung aus der Erinnerung her. Vermittelſt dieſer dächten wir, derſelbe Körper, welcher jetzt in dieſem Orte iſt, ſey vorher in einem andern geweſen, und hieraus entſtehe der Begriff der Bewegung. Das Erinnern aber ſey keine Fähigkeit der Sinne, ſondern ein Vermögen der Vernunft. Auch könne die Bewegung nur vorgeſtellt werden als die Verlaſſung und Einnahme eines Orts; der Ort aber ſey nichts ſinnlich empfindbares; die Verlaſſung und Einnahme eines Orts könne nur vom Gedächtniſſe aufgefaßt werden, denn die Sinne behalten nichts. Uebrigens iſt es für das Dogma von der Wirklichkeit der objectiven Bewegung gleichgültig, ob ſie durch die Sinne aufgefaßt, oder durch den Verſtand aus den ſinnlichen Empfindungen gefolgert wird; ſie iſt doch überhaupt Thatſache der Erfahrung, und als ſolche evident. Wir ſehen, daß die Sonne aufgeht und untergeht, daß die Jahrszeiten auf einander folgen, daß Schiffe aus einem Hafen in entfernte Hafeln ſegeln, und wieder zurückkommen. Dieſe Facta laſſen ſich nicht wegvernünfteln, und Diogenes der Cyniker hatte Recht, daß er einen Zweifler an der Wirklichkeit der Bewegung dadurch widerlegte, daß er vor ihm auf und nieder ſpatziren gieng.

Sextus bemüht ſich die widerſtreitenden Sätze: Die Bewegung iſt nichts, und: Die Bewegung

gung iſt etwas objectiv Wirkliches, noch ſchärfer zu beweiſen, und eben dadurch das ſkeptiſche Reſultat, daß ſich über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit der Bewegung überall nichts feſtſetzen laſſe. Theſis: Die Bewegung iſt nichts Wirkliches; denn wenn Etwas zuerſt bewegt wird, wird es entweder durch ſich ſelbſt bewegt, oder durch eine Urſache auſſer ihm. Nun läßt ſich aber beweiſen, daß etwas weder durch ſich ſelbſt, noch durch eine Urſache auſſer ihm bewegt werde. Alſo wird überhaupt nichts bewegt. — A. Wird etwas von einem andern Dinge bewegt, ſo iſt das bewegende Ding mit dem bewegten entweder zugleich in Bewegung, oder nicht. Nimt man das erſtere an, ſo müßten, wenn irgend ein Ding bewegt wird, alle übrige Dinge zugleich mit in Bewegung ſeyn; dies iſt aber ungereimt; nimt man das andere an, ſo muß doch das Bewegte von dem Bewegenden auf irgend eine Art afficirt werden; dieſe Afficirung kann in nichts anderem beſtehen, als daß das Bewegte einen Zuwachs, oder eine Abnahme, oder eine Veränderung leidet von den Bewegenden; die Objectivität dieſer Affectionen iſt aber im höchſten Grade zweifelhaft und unbegreiflich; es iſt alſo nicht einzuſehn, wie das bewegte Ding bewegt werde, wenn das Bewegende nicht zugleich mit in Bewegung iſt. Es folgt, daß überhaupt nichts von einem andern Dinge bewegt wird. Es erhellt eben dieſes, daß durch Affection von einem andern Dinge nichts bewegt werden kann, auch daraus, weil, wenn das Gegentheil geſetzt wird, die Atomen unbeweglich wären, indem dieſe keiner Affection fähig ſind. Ferner müßte das Bewegende wieder bewegt werden, und die Reihe der Bewegurſachen verlöre ſich in das Unendliche; was ungereimt iſt. — B. Wird etwas

durch

durch ſich ſelbſt bewegt, ſo iſt es entweder ſeiner Natur gemäß nach allen Richtungen hin beweglich, oder nur nach einer beſtimten Richtung. Im erſtern Falle iſt kein Grund da, warum es ſich heraufwärts oder herunterwärts, vorwärts oder rückwärts, bewegen könte, indem es nach allen Richtungen auf gleiche Weiſe beweglich iſt. Im andern Falle, wenn die Natur des Dinges eine beſtimte Richtung der Bewegung mit ſich bringt, ſo werden, danach dieſe Richtung beſtimt iſt, alle Dinge heraufwärts oder herunterwärts ſich bewegen. Hätten aber einige Dinge die Richtung in die Höhe, und andere in die Tiefe, ſo würde keine Verbindung der bewegten Körper entſtehen können. Denn bewegten ſich alle Dinge vom Mittelpunkte aus nach den Grenzen zu, ſo würde das Weltall aufgelöſt. Wird eine Richtung der Bewegung der Dinge von den Grenzen zum Mittelpunkte gedacht, ſo folgt dieſe entweder demſelben Perpendikel, oder nicht. Iſt das erſte, werden die Dinge auf einander ſtoßen, und wenn ihre Kräfte gleich ſind, in Ruhe gerathen; dann kann kein Zwang zur Bewegung heraufwärts oder herniederwärts ſtatt finden. Haben ſie auch nicht gleiche Kräfte, ſo werden doch alle Dinge an einem Orte zuſammengedrängt werden, entweder heraufwärts, wenn die Dinge, deren Bewegung in die Höhe gerichtet iſt, die ſtärkeren ſind, oder im entgegengeſetzten Falle herniederwärts. Folgt aber die Richtung der Bewegung nicht demſelben Perpendikel, ſo werden ſich die Dinge (die Elemente) auch niemals vereinigen, und es wird keine Zuſammenſetzung möglich ſeyn. Die Concluſion iſt, daß auch nichts durch ſich ſelbſt bewegt werden könne. — Ferner: Alles, was bewegt, kann nur bewegen durch Stoß, oder Anziehung, oder Druck.

Sollte

Sollte nun ein Ding durch ſich ſelbſt bewegt werden, ſo müßte es entweder ſich ſelbſt durch Stoß bewegen, und da wäre es als das Stoßende hinter ſich ſelbſt; oder es müßte ſich durch Anziehung bewegen, und da wäre es als das Anziehende vor ſich ſelbſt; oder es müßte ſich durch Druck bewegen, und da wäre es als das Drückende über ſich ſelbſt. Alles dieſes iſt aber ungereimt. Alſo kann ein Ding nicht durch ſich ſelbſt bewegt werden.

Sextus führt hierauf genauer eine ſchon vorher berührte Argumentation des Diodorus Kronus gegen die objective Wirklichkeit der Bewegung aus. Diodor leugnete inzwiſchen nur die Wirklichkeit einer gegenwärtigen Bewegung; nahm aber eine geſchehene Bewegung an. Daß keine gegenwärtige Bewegung ſey, folgerte er aus ſeiner Hypotheſe von untheilbaren Körpern. Ein untheilbarer Körper muß in einem untheilbaren Orte enthalten ſeyn; daher kann er nicht in ihm bewegt werden, weil er ihn ganz erfüllt; was bewegt werden ſoll, muß einen größern Ort haben, als welchen es einnimt; der Körper kann gleichwohl nicht in dem Orte bewegt werden, in welchem er nicht iſt, eben weil er noch nicht in ihm iſt; alſo exiſtirt keine Bewegung gegenwärtig wirklich. Es muß aber eine Bewegung vorhergegangen ſeyn; denn das Ding, das vorher in einem gewiſſen Orte erſchien, erſcheint hernach in einem andern; dies ſetzt eine geſchehene Bewegung voraus. Diodor verfiel hier in eine Abſurdität, indem er einer andern ausweichen wollte. Wie kann eine Bewegung vorhergegangen ſeyn, wenn niemals eine gegenwärtige Bewegung exiſtirt? Diodor benutzte auch das bekante Argument des eleatiſchen Zeno: Ein Ding kann ſich entweder in einem Orte be-

wegen, in welchem es iſt, oder in einem Orte, in welchem es nicht iſt; aber in dem Orte, in welchem es iſt, ruht es, kann ſich alſo nicht darin bewegen, und in dem, in welchem es nicht iſt, kann es ſich nicht bewegen, weil es nicht in dem Orte iſt. Gegen den Diodor hatten ſchon mehrere der ältern Philoſophen argumentirt. Man hatte ſich auf die Kreisbewegung eines Körpers berufen, woraus folgen ſollte, daß ein Körper allerdings in dem Orte, welchen er einnimt, ſich bewegen könne. Man hatte ferner dem Diodor einen falſchen Begriff der Bewegung vorgeworfen. Dieſer befaſſe nicht bloß den Ort a quo, ſondern auch den Ort ad quem. Man könne daher weder ſagen, daß ein ſich bewegendes Ding in dem Orte ſich bewege, in welchem es iſt, noch, daß es in dem ſich bewege, in welchem es nicht iſt; ſondern es bewege ſich in beyden. Andere glaubten dadurch auszuweichen, daß ſie einen zweydeutigen Gebrauch des Begriffes vom Orte aufdeckten, auf welchem die obige Argumentation des Diodor beruhe; der Ort werde bald in unbeſtimtem Sinne genommen (z. B. in Alexandria), wo jemand Raum genug zur Bewegung habe; bald in ſtrengerm Sinne für die Grenze des erfüllenden Körpers; in jener Bedeutung des Orts habe Diodor Unrecht; in dieſer Recht. Endlich wollten einige den Diodor dadurch widerlegen, daß ſeine Argumentation von einem disjunctiven Satze ausgehe, deſſen beyde Glieder er hernach als falſch beweiſe; wodurch ſeine Argumentation ſich widerſpreche. Diodor vertheidigte ſich gegen dieſe Einwürfe mitunter ſehr ſophiſtiſch, wie Sextus gezeigt hat. Sein Satz: Es iſt keine gegenwärtige Bewegung wirklich, aber es giebt eine geſchehene Bewegung, iſt nur der erſten Hälfte nach

wahr, und inſofern wurde er durch die erwähnten Gegengründe nicht umgeſtoßen; aber der andern Hälfte nach iſt er falſch *).

Für

*) Daß eine geſchehene Bewegung möglich ſey ohne eine mögliche gegenwärtige, ſuchte Diodor durch Exempel, wie folgende, zu erläutern: Jemand hat vor einem Jahre geheyrathet; ein anderer nach einem Jahre. Von beyden kann man nur ſagen: ſie haben geheyrathet; aber nicht: ſie heyrathen. Hier iſt das Präteritum wahr, das Präſens nicht; denn indem der Eine heyrathete, heyrathete der Andere nicht. Man könte nur dann ſagen: ſie heyrathen, wenn Beyde zugleich heyratheten. Eben ſo: Helena hat nach einander drey Männer gehabt (den Menelaus, Paris und Deiphobus). Man kann nicht ſagen: Helena hatte drey Männer. Das Präteritum iſt wahr; aber nicht das Imperfectum. — Das Sophisma liegt in der Zweydeutigkeit des Satzes: Sie haben geheyrathet. Er kann bedeuten: A und B haben zugleich geheyrathet; dann iſt der Satz im Präſenti falſch. Er kann aber auch bedeuten: A hat vor einem Jahre geheyrathet, und B nach einem Jahre geheyrathet; dann kann der Satz auch im Präſenti wahr ſeyn. — Die übrigen angeführten Gegengründe betreffen nur den Satz: Die Bewegung iſt nicht objectiv wirklich, und dieſen widerlegen ſie nicht. Hierbey will ich nicht verweilen. — Sextus erwähnt noch beſonderer Argumente des Diodor gegen die Wirklichkeit der Bewegung, die er aber ſelbſt ſophiſtiſch nennt. Erſtlich: Was bewegt wird, iſt in einem Orte; was aber in einem Orte iſt, wird nicht bewegt; alſo wird das, was bewegt wird, nicht bewegt. Zweytens: Es giebt eine zwiefache Bewegung, die eine den meiſten Theilen eines Dinges nach, die andere allen Theilen des Dinges nach. Von beyden Arten der Bewegung ſcheint jene vor dieſer herzugehn. Denn damit ſich überhaupt ein Ding ganz bewege, muß es als ſich vorher den meiſten Theilen nach bewegend gedacht werden. Nun giebt es aber keine Bewegung den meiſten

ſten

Für wichtiger als die bisher ausgeführten Argumente gegen die objective Wirklichkeit der Bewegung hält Sextus ſelbſt nachſtehende: Erſtlich: Wenn etwas bewegt wird, wird es jetzt bewegt. Wird es jetzt bewegt, ſo wird es in dem gegenwärtigen Zeitmomente bewegt; alſo in einem untheilbaren Zeitmomente. Denn wird das gegenwärtige Moment getheilt, ſo wird es überhaupt in das vergangene und künftige Moment getheilt, und dann exiſtirt gar kein gegenwärtiges. Wird aber etwas in einer untheilbaren Zeit bewegt, ſo rückt es auch durch untheilbare Orte, und in dieſen wird es nicht bewegt. Indem es nehmlich in dem erſten untheilbaren Orte iſt, wird es nicht bewegt, weil es noch in dem erſten untheilbaren Orte iſt; und wenn es wiederum in dem zweyten untheilbaren Orte iſt, ſo wird es nicht bewegt, ſondern es iſt bewegt worden. Alſo wird

ſten Theilen nach. Denn man denke ſich einen Körper aus drey einfachen Theilen beſtehend, wovon zwey bewegt werden, ein Theil aber nicht. Nun kann man noch einen vierten, fünften, ſechſten Theil u. w. hinzufügen, die ebenfalls nicht bewegt werden. Dann wird Bewegung ſeyn, und gleichwohl nicht den meiſten Theilen des Dinges nach. Alſo iſt keine Bewegung des Dinges den meiſten Theilen desſelben nach möglich; alſo überhaupt keine Bewegung. Das Sophiſtiſche des erſten Arguments iſt in die Augen fallend. Bey dem andern liegt es darin, daß, ſo wie man den vierten Theil hinzuſetzt, die Bewegung den zwey Theilen nach aufhört, und nicht, wie Diodor annahm, als fortwährend gedacht werden muß. Denn die zwey Theile in dem aus drey Theilen beſtehenden Dinge ſind dann nicht die meiſten mehr, wenn ein vierter hinzugeſetzt wird; die Bewegung den meiſten Theilen nach kann, alſo nicht mehr ſtatt finden.

wird überhaupt nichts bewegt. Zweytens: Die Bewegung hat drey nothwendige Bedingungen, den Körper, den Ort, und die Zeit. Die Bewegung geſchieht alſo entweder bey vorausgeſetzter unendlicher, oder bey begrenzter Theilbarkeit derſelben, oder daß einige unendlich, andere endlich theilbar ſind. Man mag aber hiervon annehmen, was man will, ſo läßt ſich doch die objective Wirklichkeit der Bewegung nicht erweiſen. — Nimt man die unendliche Theilbarkeit mit den Stoikern an, ſo lehrt die unmittelbare ſinnliche Erfahrung, daß die Bewegung des Körpers im Raume fortſchreitend durch Apprehenſion eines Theils des Raumes nach dem andern erfolge. Nun kann aber kein Körper den folgenden Theil des Raumes apprehendiren, er muß erſt den vorhergehenden apprehendirt haben, und ſo geht das in's Unendliche fort. Daß ein Körper zugleich den vorhergehenden und den folgenden Raum apprehendire, iſt unmöglich; alſo wird kein Körper wirklich bewegt. Ferner werden die unendlichen Theile des Raumes durch die unendliche Materie beſtimt, die den Raum erfüllt, ſo widerſpricht ſich die Bewegung ebenfalls. — B. In noch mehr Schwierigkeiten werden diejenigen verwickelt, welche die endliche Theilbarkeit vom Körper, Ort und Zeit annehmen, wie die Epikureer. Es leidet hier erſtlich das Raiſonnement des Diodor Anwendung. Wenn der einfache Körper in dem erſten untheilbaren Orte iſt, wird er nicht bewegt; denn er hat ihn erfüllt; und wird er in dem zweyten Orte gedacht, ſo wird er nicht bewegt; folglich geſchieht überhaupt keine wirkliche Bewegung. Ferner: Man denke ſich einen Raum, der aus neun untheilbaren Orten der Reihe nach zuſammengeſetzt iſt, und zwey Körper, die ſich in demſelben mit gleicher Geſchwindigkeit von bey-

beyden Enden gegen den Mittelpunkt zu bewegen. Weil die Bewegung gleiche Geſchwindigkeit hat, ſo muß jeder Körper durch vier Punkte gehen. Sobald ſie an den fünften, der zwiſchen beyden vier in der Mitte iſt, gekommen ſind, werden ſie entweder beyde ſtille ſtehen; oder der eine wird vor dem andern den fünften Punkt präoccupiren; oder beyde werden den fünften Punkt jeder zur Hälfte einnehmen. Daß beyde vor dem fünften Punkte ſtille ſtehen, iſt nicht wahrſcheinlich; denn ſie haben gleiche Geſchwindigkeit, und ihre Bewegung leidet keinen Widerſtand. Daß der eine vor dem andern den fünften Punkt occupirt, widerſpricht der Vorausſetzung, daß ſie ſich mit gleicher Geſchwindigkeit bewegen. Nehmen aber beyde den fünften Punkt jeder zur Hälfte ein, ſo iſt dieſer fünfte Punkt (der Ort) theilbar; dann ſind auch die Körper theilbar, denn nur ein Theil derſelben nimt einen Theil des Orts ein; und auch die Zeit iſt theilbar, weil ein Körper nicht in derſelben Zeit einen ganzen Ort einnimt, in welcher er einen Theil des Orts einnimt. Ferner, wenn Alles aus einfachen untheilbaren Elementen beſteht (Ort, Zeit und Körper), ſo würde daraus folgen, daß alles, was bewegt wird, ſich mit gleicher Geſchwindigkeit bewegen, und die Sonne ſich nicht ſchneller bewege, als die Schildkröte; denn beyde vollenden in einer untheilbaren Zeit einen untheilbaren Raum; welche Behauptung gleichwohl ungereimt ſeyn würde. — C. Die Meynung, daß einige Dinge in's Unendliche theilbar, andere endlich theilbar ſeyen, hat Strato, der Phyſiker, aufgeſtellt. Er glaubt, die Zeit ende in einem letzten Moment; der Ort aber und der Körper ſeyen in's Unendliche theilbar, und was bewegt werde, bewege ſich in einer untheibaren Zeit zugleich ganz durch einen theilba-

baren Raum. Z. B. Man ſetze einen Raum vier Finger breit, ſo wird der bewegte Körper dieſen Raum in zwey untheilbaren Zeitmomenten vollenden. Nun nehme man aber einmal ſtatt des vier Finger breiten Raumes einen drey Finger breiten Raum, ſo wird der bewegte Körper den letzten durchlaufen in einem und einem halben Zeitmomente. Alſo iſt die Zeit ebenfalls theilbar. Ferner: Wenn in einer untheilbaren Zeit der bewegte Körper einen theilbaren Raum durchläuft, ſo wird etwas ohne Urſache ruhen. Es ruht aber nichts ohne Urſache. Alſo — man ſetze eine Tiefe von zehn Ellen, und laſſe eine bleyerne Kugel herabfallen, und dieſen Raum in einer kleinſten Zeit vollenden. Man füge aber dem gegebenen Raume noch einen andern von einer Elle hinzu, und laſſe die Kugel wieder von derſelben Höhe herabfallen, ſo wird ſie, wenn ſie an die hinzugefügte elfte Elle Raum gekommen iſt, entweder ruhen, oder auch dieſe durchlaufen. Ruhet die Kugel, als ein ſchwerer Körper, deſſen Bewegung keinen Widerſtand antrifft, ſo ruht etwas ohne Urſache, und das iſt ungereimt. Bewegt ſie ſich aber durch einen Raum von zehn Ellen in einer untheilbaren Zeit, ſo muß ſie die zugefügte elfte Elle des Raumes, da ſie dieſelbe Bewegung fortſetzt, in einem Zehntel jener Zeit durchlaufen; woraus folgt, daß jene Zeit nicht untheilbar war, ſondern auch zehn Theile hatte. Ferner: Wenn das in einer untheilbaren Zeit Bewegte einen ganzen theilbaren Raum vollendet, ſo muß es in einer und derſelben Zeit nothwendig in allen Theilen des Raumes ſeyn. Iſt es dieſes aber, ſo iſt keine Bewegung im Raume, ſondern Ruhe, und das iſt ungereimt. Ferner: Es kann nichts in untheilbarer Zeit durch einen theilbaren Raum bewegt werden; denn da würde dasſelbe

Ding

Ding in derſelben Zeit warm und kalt, erleuchtet und unerleuchtet ſeyn. Man ſetze einen Raum von zwey Ellen; die eine Elle ſey durch Feuer erwärmt, die andere ſey kalt; ſo wird das Ding, das dieſen Raum in einer untheilbaren Zeit durchläuft, in der erwärmten Elle warm, und in der kalten kalt ſeyn. Da es aber in untheilbarer Zeit ſich bewegt, ſo wird es zugleich warm und kalt ſeyn, was ſich widerſpricht. Endlich: Findet eine Bewegung durch den theilbaren Raum in untheilbarer Zeit ſtatt, ſo müßte ein Ding in einem Zeitmomente ſich nicht etwa durch einen beſtimten Raum, ſondern durch den Raum überhaupt bewegen. Wenn alſo die objective Wirklichkeit der Bewegung nicht gerettet werden kann, man mag unendliche oder endliche Theilbarkeit annehmen, oder einige Dinge für unendlich, andere für endlich theilbar halten; gleichwohl die Erfahrung unaufhörlich Bewegung zeigt; ſo muß man ſeinen Beyfall zurückhalten, da die Evidenz beyder Sätze: Es giebt keine wirkliche Bewegung; und: Es giebt wirkliche Bewegung, gleich ſtark iſt.

Durch die ſkeptiſche Unterſuchung der Bewegung war auch der Zeitbegriff verdächtig geworden; und dies mußte auf eine genauere Kritik der Gültigkeit ſeines Gebrauchs auch in anderweitigen Beziehungen, z. B. in Beziehung auf die Fragen: ob die Welt ewig ſey, oder einen Anfang habe? hinleiten. Sextus bemerkt und prüft zuvörderſt die verſchiedenen Erklärungen von der Zeit, welche die ältern Philoſophen gegeben hatten. Einige hatten die Zeit erklärt als den Unterſchied der Weltbewegung (διαστημα της του κοσμου κινησεως); andere als die Bewegung der Welt ſelbſt (αυτην την τοιαυτην του κοσμου κινησιν). Nach der einen Erklärung

 aber

aber ſowohl, als nach der andern, iſt die Zeit nichts Wirkliches. Denn wenn der Unterſchied der Bewegung und die Bewegung nichts ſind, abgeſondert von dem Dinge, das bewegt wird, ſo wird auch die Zeit abgeſondert von der Welt, die bewegt wird, nichts ſeyn; vielmehr wird die Welt in einem gewiſſen Verhältniſſe die Zeit ſelbſt werden, was ungereimt iſt. Ferner kann man ſich denken, daß die Weltbewegung eine Zeitlang aufhöre; die Zeit kann alſo nicht die Weltbewegung ſeyn. Drittens: Alle Bewegung geſchieht in der Zeit; daher muß auch die Weltbewegung in der Zeit geſchehn. Die Zeit iſt aber nicht in der Zeit. Denn entweder würde ſie in ſich ſelbſt, oder in einem Andern, oder in mehr Anderen ſeyn. Sie kann aber nicht in ſich ſelbſt ſeyn, weil ſonſt Eins und Zwey einerley ſeyn würden. Sie kann auch nicht in einem Andern ſeyn, weil weder einige gegenwärtige Dinge in einer nicht gegenwärtigen Zeit ſind, noch einige nicht gegenwärtige Dinge in einer gegenwärtigen Zeit. Man kann alſo auch deßwegen nicht ſagen, daß die Weltbewegung die Zeit ſey. Viertens: Wie die Bewegung in der Zeit iſt, ſo auch die Ruhe. Nun wird aber Niemand die Ruhe die Zeit nennen, alſo auch nicht die Bewegung kann für die Zeit erklärt werden. Fünftens: Die Weltbewegung iſt immer dieſelbe; die Zeit aber iſt nicht immer dieſelbe; ſondern ſie wird zuweilen gleich, zuweilen ungleich genannt, und wenn ſie ungleich genannt wird, zuweilen mehr, zuweilen weniger. Die Weltbewegung und die Zeit ſind alſo verſchieden. Sechstens: Diejenigen, welche die Weltbewegung aufheben, aber doch eine Bewegung der Erde annehmen, wie Ariſtarch der Mathematiker, können nichts deſto weniger die Zeit denken. Diejenigen

nigen ferner, welche in unterirdiſchen dunkeln Höhlen ihr Leben hinbrachten, oder blind gebohren ſind, haben zwar keinen Begriff von der Weltbewegung; ſofern ſie aber ſitzen, ſtehen, gehen, bekommen ſie eine Idee von der Zeit, in welcher ſie dieſe drey Thätigkeiten verrichten, und zwar einer größern Zeit, in welcher ſie alle drey, und einer kleinern, in welcher ſie nur zwey oder eine verrichten. Können wir uns nun die Zeit denken, ohne von der Bewegung der Geſtirne einen Begriff zu haben, müſſen die Zeit und die Weltbewegung verſchieden ſeyn *).

Ariſtoteles erklärte die Zeit für die Zahl deſſen, was in der Bewegung vorher und nachher iſt (αριθμον του εν κινησει πρωτου και ὑστερου). Iſt dieſe Erklärung richtig, ſo wird das, was ruht und nicht bewegt wird, auch nicht in der Zeit ſeyn. Oder, wenn das, was nicht bewegt wird, auch in der Zeit iſt, die Zeit aber die Zahl deſſen iſt, was in der Bewegung vorher und nachher iſt; ſo wird das, was in der Zeit iſt, zugleich ruhen und zugleich bewegt werden, was ſich widerſpricht. Strato der Phyſiker wich deßwegen vom Ariſtoteliſchen Begriffe der Zeit ab, und erklärte dieſelbe für das Maaß aller Bewegung und Ruhe. So erſtreck-

*) *Sext. Emp.* adv. Mathem. lib. X. S. 169. — Der hier erwähnte Ariſtarch war aus Samos, und blühte um Ol. CXXV. Er war durch ſeine aſtronomiſche Kentniſſe im Alterthume vorzüglich berühmt, und machte mehrere wichtige aſtronomiſche Entdeckungen. S. *Hipparch.* ap. Ptolem. Magn. Syntax. lib. III. cap. 1. p. 63. Er wurde vom Kleanth ἀσεβειας wegen angeklagt, weil er die Behauptung gewagt hatte, daß die Erde, dieſer feſte Heerd des Univerſum's (του κοσμου ἑστια), bewegt werde.

ſtreckte ſich die Zeit auf alles, was bewegt und nicht bewegt würde, und alles, was geſchieht, geſchähe in der Zeit. Aber auch dieſer Erklärung der Zeit ſteht ſehr vieles entgegen. Daß Maaß der Bewegung und Ruhe (dasjenige, wodurch beyde objectiv gemeſſen werden) iſt in der Zeit, und iſt nicht die Zeit ſelbſt. Es würde folglich nach jener Erklärung die Zeit in der Zeit ſeyn, was ſich widerſpricht. Ferner: Wenn die Zeit darum das Maaß der Bewegung und Ruhe iſt, weil ſie mit der Bewegung und Ruhe als ſolchen, auf gleiche Weiſe fortläuft, ſo wird, da auch umgekehrt die Bewegung und Ruhe auf gleiche Weiſe mit der Zeit fortlaufen, die Zeit nicht mehr das Maaß von Bewegung und Ruhe ſeyn, als Bewegung und Ruhe das Maaß von der Zeit. Die Zeit iſt auch etwas ſchwer Wahrzunehmendes; Bewegung und Ruhe aber können leicht wahrgenommen werden. Aus dem aber, was ſchwer wahzunehmen iſt, kann man das leicht Wahrnehmbare am wenigſten herleiten.

Dem Demokrit und Epikur wurde nach Sextus folgende Erklärung der Zeit beygelegt: Sie ſey das vorgeſtellte Bild von Tag und Nacht überhaupt (χρονος εστιν ἡμεροειδες και νυκτοειδες φαντασμα). Man muß ſich, um dieſe Erklärung zu verſtehn, an die Theorie jener beyden Weltweiſen vom Urſprunge der Vorſtellungen von Dingen auſſer uns erinnern, nach welcher ſie glaubten, daß ſich Bilder von den wirklichen Gegenſtänden abſonderten, die durch den Raume in die Sinne eindrängen, und die Vorſtellungen von den Gegenſtänden bewirkten. So meynten ſie auch vermuthlich, die Zeit ſey ein vorgeſtelltes Bild des Tages und der Nacht. Es läßt ſich aber beweiſen, daß Tag und Nacht nicht exiſtiren

ren können, und daß alſo auch die Zeit nicht ein Bild des Tages ſey und überhaupt nicht exiſtire. Wenn man den Tag nimt, ſoferne er aus zwölf Stunden beſteht, oder vom Aufgange der Sonne bis zum Untergange, ſo ſind, wenn die erſte Stunde exiſtirt, die übrigen elf noch nicht vorhanden; es iſt alsdenn noch kein Tag; und wiederum, wenn die zweyte Stunde da iſt, ſo exiſtirt die erſte nicht mehr, und die übrigen exiſtiren noch nicht; daher wird auch auf dieſe Weiſe kein Tag exiſtiren. Ja es exiſtirt ſogar nicht einmal eine Stunde. Denn dieſe beſteht aus mehr Theilen, wopon einige noch nicht ſind, andere nicht mehr ſind; daher kann das, was aus ihnen zuſammengeſetzt iſt, ſelbſt nicht exiſtiren. Wenn es aber weder einen Tag, noch eine Nacht, noch eine Stunde giebt, ſo kann auch die Zeit kein Bild hiervon ſeyn. Ferner: Man kann unter dem Tage zweyerley verſtehen, entweder, was aus zwölf Stunden beſteht, oder, die von der Sonne erleuchtete Luft. Die Epikureer nennen folglich die Zeit ein Bild des Tages in der einen oder der andern Bedeutung des letztern. In der erſten Bedeutung aber kann die Zeit kein Bild des Tages ſeyn; denn der Tag ſelbſt (zwölf Stunden) iſt die Zeit; es würde alſo die Zeit ein Bild von der Zeit ſeyn, was ungereimt iſt. Die Zeit kann aber auch kein Bild des Tages als der von der Sonne erleuchteten Luft ſeyn; denn die Erleuchtung der Luft ſelbſt geſchieht in der Zeit, und wenn alſo die Zeit unſer Bild dieſes Tages wäre, ſo würde die Zeit in unſerm Bilde ſeyn und entſtehn, was noch ungereimter, als das vorhergehende, iſt. Ferner: Wenn die Welt untergegangen ſeyn wird, wie Epikur glaubt, wird es weder einen Tag noch eine Nacht geben, mithin auch kein Bild des Tages und der Nacht.

Nacht. Nun wäre es gleichwohl ungereimt zu ſagen, daß alsdenn keine Zeit wäre.

Die objective Wirklichkeit der Zeit kann aber auch noch auf eine directe Art (nicht bloß nach einem beſtimten dogmatiſchen Begriffe derſelben) beſtritten werden. Wenn die Zeit iſt, ſo iſt ſie entweder endlich, oder unendlich; es kann aber bewieſen werden, daß die Zeit weder endlich, noch unendlich iſt; alſo iſt überhaupt keine Zeit. A. Iſt die Zeit *endlich*, ſo war einmal eine Zeit, wo keine Zeit war, und es wird einmal eine Zeit ſeyn, wenn keine Zeit ſeyn wird. Denn einmal *geweſen ſeyn* und *künftig ſeyn* ſind verſchiedene Zeitverhältniſſe. Eines oder das andere des Obigen anzunehmen, wäre ungereimt. Die Zeit iſt alſo nicht endlich. B. Iſt die Zeit *unendlich*, ſo iſt doch etwas von ihr vergangen, und etwas iſt künftig. Jedes von dieſen Zeittheilen iſt entweder, oder iſt nicht. Iſt es nicht, ſo iſt eben deßwegen die Zeit endlich, und dann tritt das Ungereimte ein, daß eine Zeit war und ſeyn wird, wo keine Zeit war und ſeyn wird. *Sind* aber beyde Zeittheile, das Vergangene und das Zukünftige, ſo werden ſie beyde gegenwärtig (in praeſenti) ſeyn, und dann iſt das Vergangene und das Künftige gegenwärtig. Dies iſt ungereimt. Alſo iſt auch die Zeit nicht unendlich. Iſt aber die Zeit weder endlich, noch unendlich, ſo iſt ſie überhaupt nicht. — *Ferner*: Was aus Dingen beſteht, die nicht exiſtiren, kann ſelbſt nicht exiſtiren; die Zeit beſteht aus Dingen, die nicht exiſtiren; denn das Vergangene iſt *nicht mehr*, und das Künftige iſt *noch nicht*; alſo exiſtirt die Zeit auch nicht. — *Drittens*: Wenn die Zeit etwas iſt, ſo iſt ſie entweder untheilbar, oder theilbar; es kann aber erwieſen werden, daß ſie weder untheilbar, noch theil-

theilbar ſey; alſo iſt die Zeit überhaupt nicht. A. Die Zeit kann nicht untheilbar ſeyn; denn ſie wird getheilt in das Vergangene, Gegenwärtige und Künftige. B. Sie kann aber auch nicht theilbar ſeyn, weil das, was getheilt wird, durch einen Theil ſeiner ſelbſt muß gemeſſen werden können, z. B. die Elle von der Handbreite, denn dieſe iſt ein Theil jener; die Handbreite von der Fingerbreite u. w. Die Zeit müßte folglich auch durch einen Theil ihrer ſelbſt meßbar ſeyn. Nun können aber nicht andere Zeiten durch die gegenwärtige Zeit gemeſſen werden. Denn wenn die gegenwärtige Zeit die vergangene meſſen ſollte, ſo müßte die gegenwärtige Zeit in der vergangenen ſeyn; iſt ſie in der vergangenen, ſo iſt ſie nicht mehr die gegenwärtige, ſondern die vergangene ſelbſt. Und wenn das Künftige durch das Gegenwärtige gemeſſen werden ſoll, ſo wird das Gegenwärtige in dem Künftigen, und es wird ſelbſt das Künftige nicht mehr das Gegenwärtige ſeyn. Mithin können andere Zeiten niemals durch die gegenwärtigen gemeſſen werden. Demnach iſt die Zeit weder untheilbar noch theilbar, und alſo exiſtirt ſie überhaupt nicht. — Viertens: Die Zeit hat eine dreyfache Abtheilung, das Vergangene, Gegenwärtige und Künftige. Von dieſen iſt das Vergangene nicht mehr, und das Künftige iſt noch nicht. Es iſt alſo nur ein Theil derſelben, das Gegenwärtige. Die gegenwärtige Zeit iſt aber untheilbar oder theilbar. Sie kann nicht untheilbar ſeyn, weil in einer untheilbaren Zeit, wie Timon bemerkt, nichts natürlich theilbares ſeyn kann, kein Entſtehen und Vergehen u. dgl. Iſt ſie untheilbar, ſo wird ſie keinen Anfang haben, wodurch ſie mit dem Vergangenen verknüpft wird, und kein Ende, wodurch ſie mit dem Künftigen verbunden wird. Das, was

was Anfang und Ende hat, iſt nicht untheilbar. Wenn ſie aber weder Anfang noch Ende hat, hat ſie auch nichts Mittleres; denn das Mittlere entſteht durch das Verhältniß zu jenen beyden. Hat ſie weder Anfang, noch Ende, noch Mitte, ſo exiſtirt ſie überhaupt nicht. Iſt aber die gegenwärtige Zeit theilbar, ſo wird ſie getheilt entweder in Zeiten, die ſind, oder in Zeiten, die nicht ſind. Wird ſie in Zeiten getheilt, die nicht ſind, ſo hört ſie auf, eine Zeit zu ſeyn. Wird ſie getheilt in Zeiten, die ſind, ſo wird ſie nicht mehr die gegenwärtige Zeit ſeyn, ſondern ein Theil wird das Vergangene, und einer das Künftige ſeyn. Dann wird aber überhaupt keine gegenwärtige Zeit ſeyn, weil das Vergangene nicht mehr, und das Künftige noch nicht iſt. — Fünftens: Wenn geſagt wird, die gegenwärtige Zeit ſey das Ende des Vergangenen und der Anfang des Künftigen, und man aus zwey nicht exiſtirenden Zeiten Eine Zeit macht, ſo hebt man damit nicht bloß dieſe Eine, ſondern alle Zeit überhaupt auf. Denn iſt die gegenwärtige Zeit das Ende des Vergangenen, und iſt das Ende des Vergangenen zugleich mit dem vergangen, wovon es das Ende iſt, ſo iſt es nicht mehr die gegenwärtige Zeit, weil es das Ende des Vergangenen iſt. Eben ſo iſt die gegenwärtige Zeit der Anfang des Künftigen; hat aber das Künftige noch keinen Anfang, ſo wird die gegenwärtige Zeit auch noch nicht exiſtiren, und ſo entſtehen lauter Widerſprüche.

Sextus fährt in ſeinen ſkeptiſchen Argumentationen gegen die objective Wirklichkeit der Zeit fort. Sechstens: Wenn die Zeit etwas iſt, ſo laſſen ſich Entſtehen und Vergehen entweder von ihr prädiciren, oder nicht. Es iſt aber eeweislich, daß ſich keines von beyden von ihr prädiciren laſſe; alſo exiſtirt überhaupt

haupt keine Zeit. Das Entſtehen und Vergehen könte von der Zeit prädicirt werden, weil es ein Vergangenes, Gegenwärtiges und Künftiges giebt. Legt man ihr gleichwohl dieſe Prädicate bey, ſo iſt unbegreiflich, woher etwas entſtehe, und worein etwas vergehe. Denn das Künftige iſt noch nicht, und das Vergangene iſt nicht mehr; aus dem aber, was nicht iſt, kann nichts entſtehen, und in des, was nichts iſt, kann auch nichts vergehen. Die Zeit iſt alſo überhaupt nichts. Siebentens: Die vorherige Argumentation läßt ſich auch ſo vorſtellen: Wenn eine Zeit iſt, ſo entſteht ſie entweder, oder nicht; oder etwas von ihr entſteht, und etwas nicht. Die Zeit aber kann weder entſtehen, noch nicht entſtehen; noch kann etwas von ihr entſtehen, und etwas von ihr nicht entſtehen; alſo iſt die Zeit überhaupt nicht. A. Wenn die Zeit entſteht, ſo muß, da alles, was entſteht, in der Zeit entſtehn muß, die Zeit ſelbſt in der Zeit entſtehn. Die Zeit wird alſo entweder in ſich ſelbſt, oder in einem Andern entſtehn. Sollte ſie in ſich ſelbſt entſtehn, ſo wird etwas Entſtandenes ſeyn, bevor es entſtanden iſt, was ungereimt iſt. Die Zeit würde alsdenn zugleich ſeyn und nicht ſeyn. Die Zeit kann aber auch nicht in einem Andern entſtehen, wie das Künftige in dem Gegenwärtigen, oder das Gegenwärtige in dem Vergangenen. Denn wenn eine andere Zeit in einer andern entſteht, ſo muß nothwendig eine jede ihre eigene Stelle verlaſſen, und die Stelle der andern einnehmen, ſo daß, weil die künftige Zeit in der gegenwärtigen entſteht, die künftige, gegenwärtig, und nicht künftig wird, und weil die gegenwärtige Zeit in der vergangenen entſteht, die gegenwärtige eine vergangene wird. Dasſelbe Verhältniß wird umgekehrt ſtatt finden müſſen, wenn die

ver-

vergangene Zeit in der gegenwärtigen, und die gegenwärtige Zeit in der künftigen entſtehen ſollte. Wenn alſo die Zeit weder in ſich ſelbſt entſteht, noch in einem Andern, ſo entſteht die Zeit überhaupt nicht. B. Soll gleichwohl die Zeit überhaupt nicht entſtehn, ſo wird es nur eine einzige gegenwärtige Zeit geben; und es wird kein Künftiges mehr ſeyn, und keine künftige Dinge, und eben ſo wenig ein Vergangenes und vergangene Dinge. Dies zu behaupten, würde eine Ungereimtheit ſeyn. C. Es läßt ſich aber auch nicht erweiſen, daß etwas von der Zeit entſtehe, und etwas von ihr nicht entſtehe; denn hier vereinigen ſich die Gründe gegen dieſe Behauptung, die gegen jede einzelne der vorherigen Behauptungen ſtritten. Das Reſultat iſt demnach: Die Zeit iſt überhaupt nichts.

Noch laſſen ſich Zweifel gegen die objective Wirklichkeit der Zeit aufwerfen, die durch die Frage nach dem Weſen der Zeit veranlaßt werden. Einige Dogmatiker erklärten die Zeit für körperlich; andere für unkörperlich, und zwar nehmen die leztern ſie für einen wirklichen, wiewohl nur denkbaren Gegenſtand, oder auch für ein bloßes Accidenz. Heraklit und nach ihm Aeneſidem, erklärten die Zeit für körperlich, weil ſie nicht von dem, was iſt, und von dem elementariſchen Körper verſchieden ſey (του πρωτου σωματος). Daher bemerkt er auch in ſeiner Iſagoge, es gebe nur ſechs Redetheile, die ſechs Arten von Gegenſtänden überhaupt entſprächen; das Wort Zeit und das Wort Einheit würden aber nur von der Subſtanz gebraucht, die körperlich ſey. Die Größe der Zeiten und die Zahlbegriffe würden in's Unendliche vervielfältigt. Das Jezt hingegen bedeute die Zeit, und die Einheit bedeute das Weſen; Tage, Monate, Jahre wären nur Multiplica-

tio-

tionen der Einheit. Die Stoiker erklärten die Zeit für unkörperlich, und zwar für einen bloß intelligibeln Gegenſtand. Epikur nahm ſie (nach der Auslegung des Demetrius des Lacedämoniers) für ein Accidens der Accidenzen (Tag, Nacht, Stunde, Affection, Unempfänglichkeit, Bewegung, Ruhe). Die Erklärungen des Ariſtoteles (mit der auch, nach dem Sextus, Plato zuſammenſtimte) und des Strato ſind ſchon oben erwähnt. Gegen die erſte Erklärung: Die Zeit ſey ein Körper, läßt ſich gleich Folgendes einwenden: Jeder Körper wird entweder als ruhend oder als in Bewegung gedacht; was aber ruht oder bewegt wird, wird als in der Zeit ruhend oder ſich bewegend gedacht; nun kann aber kein Körper als in einem Körper ruhend oder ſich bewegend gedacht werden; alſo iſt die Zeit kein Körper. Selbſt nach der Meynung des Heraklit iſt alles, was Körper iſt, in der Zeit; die Zeit iſt aber nicht in der Zeit; folglich das, was iſt und was Körper iſt, iſt nicht die Zeit. Ferner nach dem Heraklit iſt das, was iſt, die Luft, wie Aeneſidem ſagt. Von der Luft aber iſt die Zeit ſo weſentlich verſchieden, wie Waſſer, oder Feuer, oder Erde, die Niemand Zeit nennen wird. Gegen die Stoiſche Erklärung: Die Zeit ſey ein unkörperlicher intelligibler Gegenſtand, ſtreitet dieſes: Es kann kein allgemeinſtes und höchſtes Etwas ſeyn (το τι γενικωτατον), weil es weder körperlich, noch unkörperlich, noch körperlich und unkörperlich zugleich ſeyn kann. Denn wenn es körperlich iſt, ſo müſſen alle darunter gehörige Arten körperlich, und keine kann unkörperlich ſeyn. Iſt es aber unkörperlich, ſo müſſen wiederum alle darunter gehörige Arten unkörperlich, und keine kann körperlich ſeyn. Iſt es endlich zugleich körperlich und unkörperlich, ſo müſſen

alle darunter gehörige Arten zugleich körperlich und unkörperlich, und keine kann eines von beyden (körperlich oder unkörperlich) ſeyn. Da nun jenes höchſte Etwas (vermöge ſeines Verhältniſſes zu den gegebenen Arten in der Erfahrung) weder körperlich, noch unkörperlich, noch beydes zugleich ſeyn kann, ſo iſt es überhaupt Nichts. Gegen die Epikuriſche Erklärung endlich, die Zeit ſey das Accidens der Accidenzen, läßt ſich Folgendes ſagen; die auf irgend eine Weiſe beſchaffenen Dinge gehören vielleicht zu denen, die in die Sinne fallen: Die Accidenzen der Subſtanzen aber, da ſie mit den Subſtanzen einerley ſind, können nicht als von den Subſtanzen verſchieden für ſich beſtehen. Denn es giebt keinen Widerſtreit auſſerhalb des widerſtreitenden Körpers, und kein Nachgeben auſſer dem, was nachgiebt und dem Leeren; keine Bewegung auſſerhalb dem Bewegten, keine Ruhe auſſerhalb dem Ruhenden. So iſt auch jedes Accidens nicht auſſerhalb dem, wovon es ein Accidens iſt. Wenn Epikur alſo verlangt, man müſſe den Körper denken aus Größe, Figur, Widerſtand und Schwere zuſammengeſetzt, ſo fordert er, daß man ſich einen Körper denken ſoll aus Dingen beſtehend, die nicht Körper ſind. Denn wenn keine Größe möglich iſt auſſer einem Subjecte, wovon ſie ein Prädicat ſeyn kann, keine Figur ohne den Gegenſtand, kein Widerſtand ohne ein Widerſtehendes; wie iſt es möglich, aus Undingen ein Unding als Körper zu denken? Wenn alſo zum Begriffe der objectiven Zeit nothwendig Accidenzen erforderlich ſind; das Daſeyn von Accidenzen aber ein Accidens als Subject vorausſetzt; kein Accidens aber ein Subject iſt; ſo kann auch die Zeit nicht wirklich exiſtiren. Nicht zu gedenken, daß dasjenige, wovon die Zeit ein Accidens

dens ſeyn ſoll, von der Art iſt, daß die Realität deſſelben nicht begriffen werden kann, als Tag, Nacht, Stunde, Bewegung, Ruhe, Affection, Unempfänglichkeit; was in dem Obigen umſtändlicher erörtert worden iſt. Geſetzt aber, man nehme die wirkliche Exiſtenz von Tag, Nacht, Stunde, an; ſo wären doch dieſe ſelbſt die Zeit. Gleichwohl ſoll nach dem Epikur die Zeit ein Accidens von dieſen ſeyn: da wäre alſo die Zeit ein Accidens von ſich ſelbſt. — Das Reſultat der ganzen Unterſuchung iſt wiederum: Es läßt ſich über die objective Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit der Zeit nichts entſcheiden.

Unter den Gegenſtänden, die mit einem objectiven Zeitbegriffe auf's innigſte verbunden ſind, iſt die Zahl einer der wichtigſten, indem jedes Zeitmaaß die Zahl vorausſetzt und ihrer bedarf. Ein ganz beſondres Intereſſe für eine ſkeptiſche Prüfung der gangbaren Philoſophie erhielt der Zahlbegriff noch durch den Gebrauch, welchen die Pythagoreer von ihm gemacht, die die Zahlen als die Principien und Elemente des Univerſums aufſtellten. Aus dieſem Grunde bemüht ſich auch Sextus, die Pythagoreiſche Vorſtellungsart von den Elementen der Dinge genauer zu entwickeln. Die Pythagoreer, ſagt er, vergleichen die Naturphiloſophen mit den Sprachforſchern. So wie dieſe, um den Bau der Sprache kennen zu lernen, die Sprache in die einfachern Redetheile, und dieſe wiederum in Sylben und Buchſtaben auflöſen, ſo müſſen die Phyſiker die letzten Elemente des Weltalls aufſuchen. Nun wäre es unphyſikaliſch (αφυσικον), die Erſcheinungen als die letzten Principien des Univerſums anzunehmen. Denn was erſcheint, muß aus Etwas beſtehn, das nicht erſcheint; was aber aus etwas beſteht, iſt nicht letztes Princip, ſondern

dasjenige, woraus es beſteht. Daher iſt dasjenige, was die Erſcheinungen conſtituirt, das Princip derſelben, welches aber ſelbſt nicht erſcheint. Die Pythagoreer beſtimten alſo intelligible Principien, und zwar nicht auf die gewöhnliche Weiſe. Denn diejenigen, welche behaupteten, daß Atomen, oder gleichartige Theile, oder Grundſtoffe (molecules), oder überhaupt denkbare Körper die Elemente aller Dinge wären, hatten zwar inſoferne Recht, daß ſie die Weltelemente nicht als Erſcheinungen beſtimten; aber ſie irrten doch darin, daß ſie dieſelben für Körper ausgaben; denn die Weltelemente müſſen als Elemente den Körpern vorhergehn, alſo ſelbſt unkörperlich ſeyn. Nimt man ewige und zwar körperliche Atomen an, ſo fehlt es doch immer dem Weltall an einem Princip. Ferner die bloßen unkörperlichen Principien ſind noch nicht hinlänglich, um das Daſeyn des Weltalls zu erklären. Auch die Ideen des Plato, die von den Körpern exiſtiren, ſind unkörperlich; alles, was wird und entſteht, wird und entſteht nach ihnen; aber die Ideen ſind darum noch nicht die letzten Principien der Dinge; denn jede Idee für ſich iſt eine Einheit, und nur durch die Syntheſis derſelben mit einer oder mehr andern entſtehn Zwey oder Drey oder Vier. Daher muß noch vor den Ideen etwas hergehn, nämlich die Zahl, ſo daß durch die Theilnahme an dieſer Eins, Zwey, Drey u. w. von den Ideen prädicirt werden kann. Ferner die ſoliden Figuren werden vor den Körpern gedacht, da ſie ſelbſt eine unkörperliche Natur haben; aber ſie ſind wiederum nicht ſelbſt die letzten Principien der Dinge. Denn jede von ihnen beſteht aus Flächen, und dieſe beſteht aus Linien, deren Begriff vorher gedacht wird, und die Linien ſetzen den Begriff der Zahlen voraus, indem

dem der Triangel aus drey, das Quadrat aus vier Linien zuſammengeſezt iſt, und ſelbſt die Linie nicht ohne eine Zahl von mehr Punkten gedacht werden kann, und alle Zahlen ſich auf die Einheit zurückführen laſſen, denn die Zahl zwey iſt Eine Zweyheit, die Zahl drey Eine Dreyheit u. w. Hierdurch ſcheint Pythagoras bewogen worden zu ſeyn, daß er die Einheit für das Princip aller Dinge erklärte, da durch die Theilnahme an derſelben jedes Ding Ein Ding genannt, und auch als Ein Ding gedacht wird, ſoferne es nach ſeiner Identität gedacht wird. Wenn aber das Eins ſich mit ſich ſelbſt verbinde nach einem Begriffe der Verſchiedenheit (επισυντεθεισα ἑαυτῃ καθ' ἑτεροτητα), ſo bewirke es die unbeſtimte Zweyheit, weil von allen zählbaren und beſtimten Größen keine dieſelbe Zweyheit ſey, ſondern durch Theilnahme an jener Zweyheit überhaupt, nur als Zweyheit gedacht werde. Es giebt alſo zwey Principien der Dinge, die Einheit, wodurch alle zählbare Einheiten gedacht werden, und die unbeſtimte Zweyheit (Mehrheit, Mannigfaltigkeit), wodurch alle beſtimte Zweyheiten gedacht werden *).

Die Wahrheit der angegebenen Principien des Univerſums bewieſen die Pythagoreer auch auf eine andere Art. Von den vorhandenen Dingen werden einige gedacht nach dem Begriffe der Verſchiedenheit, andere nach dem Gegenſatze, noch andere nach ihrem Verhältniſſe. Nach dem Begriffe der Verſchiedenheit werden die abſoluten Dinge für ſich, und die durch ſich ſelbſt begrenzt ſind, gedacht, wie der Menſch, das Pferd, die Pflanze, deren jedes abſolut gedacht wird, nicht durch ſein Verhältniß zu einem andern Dinge. Nach

*) *Sext.* adv. Mathem. X. S. 248.

Nach dem Gegenſatze werden Dinge gedacht, die einander widerſtreiten, wie das Gute und das Uebel, das Recht und das Unrecht, Bewegung und Ruhe u. dgl. Nach dem Verhältniſſe werden Dinge gedacht, die nur in Beziehung auf andere verſtändlich ſind, wie Rechts, Links, Oben, Unten, Doppelt, Halb. Die nach dem Gegenſatze gedachten Dinge werden aber unterſchieden von den nach dem Verhältniſſe gedachten, weil in den Entgegengeſetzten der Untergang des Einen die Entſtehung des Andern iſt, wie z. B. bey Bewegung und Ruhe; die relativen Dinge aber exiſtiren immer zugleich, und werden immer zugleich aufgehoben. Auch giebt es in den entgegengeſetzten Dingen kein Mittleres, wohl aber zwiſchen den relativen. Zwiſchen Seyn und Nichtſeyn iſt nichts in der Mitte; aber zwiſchen dem Größern und Kleinern liegt in der Mitte das Gleiche. Da es nun drey Gattungsbegriffe der Dinge giebt, die abſoluten, entgegengeſetzten und relativen Dinge, ſo muß es über dieſen höhere Gattungsbegriffe geben, die ſie als Arten unter ſich befaſſen. Wollte man dieſe Gattungsbegriffe aufheben, würde man damit auch jene Arten aufheben; hingegen könte man wohl dieſe Arten aufheben, ohne daß dadurch jene Gattungsbegriffe aufgehoben würden. Als den Gattungsbegriff der abſoluten Dinge ſetzen die Pythagoreer das Eins. Denn ſo wie dieſes abſolut für ſich iſt, ſo ſind auch alle concreten abſoluten Dinge für ſich. Von den entgegengeſetzten Dingen erklärten ſie als den Gattungsbegriff (Princip) das Gleiche und Ungleiche. Denn in Beziehung auf dieſe Begriffe werden Dinge einander entgegengeſetzt. So wird die Ruhe gedacht in Beziehung auf den Begriff der Gleichheit, die weder ein Mehr noch ein Weniger aufnimt; die Bewe-

wegung in Beziehung auf den Begriff der Ungleichheit; denn ſie nimt ein Mehr und ein Weniger auf. Die relativen Dinge aber haben zum Gattungsbegriffe Uebermaaß und Mangel. Denn Groß und Größer, Viel und Mehr, Hoch und Höher, werden nur in Beziehung auf den Begriff des Uebermaaßes gedacht; das Kleine und Kleinere, Wenig und Weniger, Niedrig und Niedriger, nur in Beziehung auf den Begriff des Mangels. Da nun die abſoluten, entgegengeſetzten und relativen Dinge als Gattungen unter Gattungsbegriffen ſtehen; ſo erhebt ſich die Frage: Ob dieſe letztern Gattungsbegriffe ſich wieder auf andere zurückführen laſſen? Die Gleichheit wird zurückgeführt auf das Eins; denn das Eins iſt zuerſt ſich ſelbſt gleich. Die Ungleichheit zeigt ſich in dem Uebermaaße und Mangel; denn ungleich ſind Dinge, von denen das eine übertrifft, das andere übertroffen wird. Aber das Uebermaaß und der Mangel finden wiederum ihre Wurzel in dem Begriffe der unbegrenzten Zweyheit; denn das erſte Uebermaaß und der erſte Mangel exiſtiren in Zweyen, in dem Uebertreffenden und dem Uebertroffenen. Als letzte Principien aller Dinge offenbaren ſich alſo die erſte Einheit, und die unbegrenzte Zweyheit, aus welchen die beſtimte Einheit und Mehrheit der zählbaren Größen hervorgehn ſoll. Die Einheit erklären denn die Pythagoreer für das wirkende Princip, und die unbeſtimte Zweyheit für das leidende. — Andere Pythagoreer ließen inzwiſchen die Körperwelt nicht aus jenem zwiefachen Principe, ſondern aus einem Punkte entſtehn. Durch den fließenden Punkt nämlich werde die Linie bewirkt; durch die fließende Linie die Fläche; die Bewegung der Fläche in die Tiefe bilde den Körper, der eine dreyfache Abmeſſung im Raume hat.

Nach der Erörterung des Pythagoriſchen Begriffes von den Zahlprincipien der Dinge, um deren willen der Begriff der Zahl ſelbſt für die Philoſophie noch wichtiger wurde, geht Sextus zur ſkeptiſchen Kritik jener Zahlprincipien und des Zahlbegriffs über. Von den zählbaren in die Sinne fallenden Dingen iſt keines für ſich Eins; es wird nur als Eins gedacht durch ſeine Theilnahme an dem Eins überhaupt, wie Ein Thier, Ein Stück Holz, Eine Pflanze. Hieraus aber folgt, daß, wenn das ſinnlich wahrgenommene Thier Eins iſt, die Pflanze, die nicht (als Thier) ſinnlich wahrgenommen wird, nicht Eins ſeyn wird. Gleichwohl nennt man das, was nicht Thier iſt, wie die Pflanze, auch Eins, und was nicht Pflanze iſt, wie das Thier, ebenfalls Eins (Eine Pflanze). Nicht ein jedes der zählbaren Dinge alſo iſt Eins. — Ferner: Dasjenige, in Beziehung auf welches ein Jedes als Eins gedacht wird, iſt Eins und Vieles; Eines an und für ſich (der Form nach); Vieles durch die in ihm begriffenen Merkmale (dem Inhalte nach). Dieſe Vielheit aber zeigt ſich wiederum nicht in den zählbaren Dingen. Denn wenn es eine Vielheit der Thiere giebt, wird es keine Vielheit der Pflanzen geben, und im Gegentheile, giebt es eine Vielheit der Pflanzen, ſo wird es keine Vielheit der Thiere geben. Gleichwohl wird von den Pflanzen, Thieren und ſehr vielen andern Dingen eine Vielheit prädicirt. Die Vielheit alſo, die in den zählbaren Dingen vorkomt, iſt keine wahre Vielheit, ſondern diejenige iſt die wahre, in Beziehung auf welche eine Vielheit der Sinnendinge gedacht wird. — Wenn inzwiſchen die Pythagoreer ſo raiſonniren, ſo iſt es eben ſo, als ob ſie behaupteten: Von einzelnen Menſchen ſey keiner ein Menſch, ſondern derjenige ſey es, in Beziehung

hung auf welchen jeder Einzelne als Menſch gedacht würde, und Viele Menſchen gedacht würden. Der Menſch (überhaupt) wird gedacht als ein Thier, das Vernunft hat und ſterblich iſt. Alſo iſt weder Sokrates ein Menſch, noch Plato, noch irgend ein anderes Individuum der Gattung. Denn wenn Sokrates als Sokrates ein Menſch iſt, ſo wird Plato kein Menſch ſeyn; oder wenn Plato ein Menſch iſt, wird es Sokrates nicht ſeyn. Gleichwohl werden Sokrates und Plato und jedes andere Individuum Menſchen genannt. Jeder einzelne Menſch wäre folglich kein wirklicher Menſch, und nicht durch eine Beziehung auf dieſen würde ein Menſch gedacht, da von allen keiner ein wirklicher Menſch iſt. Es iſt alſo ungereimt, zu behaupten, daß kein zählbares Ding für ſich Eins ſey. — Ein anderer Zweifel, der die Platoniſche Ideenlehre trifft, mit welcher Sextus den Pythagoreismus faſt ganz identificirt, trifft alſo auch den letztern. Der Gattungsbegriff des Menſchen kann nicht zugleich gedacht werden mit den Menſchen in concreto, denn da würde er ſelbſt concret werden. Der Menſch überhaupt exiſtirt aber auch nicht einzeln; denn da würden nicht Individuen durch ihre Theilnahme an demſelben gedacht werden können. Der Menſch überhaupt iſt endlich auch nicht in den einzelnen Menſchen enthalten. — Hierzu kommen nun noch folgende Gründe, die die objective Wirklichkeit des Zahlbegriffs überhaupt problematiſch machen. Was der Menſch erkennt, kann nur entweder durch die Sinnlichkeit, oder durch den Verſtand, von ihm erkannt werden. Die Zahl kann niemals als Zahl ſinnlich wahrgenommen werden. Alſo iſt die Frage: ob der Zahlbegriff vermittelſt des Gedächtniſſes durch Addition und Compoſition möglich ſey? oder,

wie geht es zu, daß zwey einzelne Dinge, die einzeln vorgeſtellt nicht als Zweyheit gedacht werden, durch eine Syntheſis in Zweyheit ſich verwandeln? Vor der Syntheſis war jedes der beyden Eins; jedes der Beyden wird alſo auch nach der Syntheſis Eins bleiben. Denn wollte man behaupten, daß etwas anderes verſchieden von dem, was ſie waren, zu ihnen hinzukäme, nämlich die Zweyheit, ſo würde aus der Vereinigung der Zweyen Vier werden. Denn wenn zur Syntheſis des Einen und des Einen noch die Zweyheit hinzukomt, da auch in dieſer die Einheit gedacht wird, ſo wird durch die Vereinigung des Einen und des Einen und des Einen die Vier entſtehn, nämlich die zwey Einheiten, die ſyntheſirt werden, und die Zweyheit, welche hinzukomt. Ferner, wenn zu den Zahlen, die durch die Syntheſis die Zehn bewirken, noch die Dekas beſonders hinzukomt, da doch in dem Zehner Neun, Acht, Sieben, und die übrigen niedrigern Zahlen gedacht werden, ſo wird die Zehn aus einer Menge unendlich beſtimter Zahlen beſtehn. Noch auf eine entgegengeſetzte Art hatte Plato argumentirt: Wenn das Eins getheilt wird, ſo entſtehen Zwey; es iſt alſo nicht möglich, daß durch die Verbindung der Einheiten Zwey entſtehen können, weil die eine Urſache hier der andern entgegengeſetzt iſt. Entſteht durch die Trennung der Einheit die Zwey, ſo iſt unbegreiflich, wie aus der Verbindung von Einheiten Zwey werden mögen. Endlich iſt folgende Argumentation gegen die objective Wirklichkeit der Zahl übrig: Wenn die Zahl Etwas iſt, ſo wird, wenn Eins zu dem Andern addirt wird, z. B. Eins zu Eins, zu den Einheiten, die verbunden werden, entweder Etwas hinzukommen, oder es wird etwas von ihnen abgehn, oder

oder es wird weder etwas abgehn, noch etwas hinzukommen. Wenn aber weder etwas hinzukomt, noch abgeht, ſo wird durch die Addition des Eins zum Eins ſo wenig eine Zwey entſtehn, wie ſie vorher ſtatt fand. Geht etwas ab durch die Addition, ſo wird die eine Einheit vermindert werden, und dann kann nie eine Zwey herauskommen. Komt aber etwas hinzu, z. B. die Zwey, ſo wird das, was Zwey ſeyn ſoll, Vier werden; was alles ungereimt iſt. Die Zahl iſt demnach nichts Wirkliches.

Die letzte Skepſis des Sextus gegen die dogmatiſchen Phyſiker betrifft die objective Wirklichkeit des Entſtehns und Vergehns; eine Skepſis, die er zugleich auf die gangbaren Begriffe vom Urſprunge der Welt anwandte. Einige Phyſiker ließen Alles aus Einem entſtehn, andere aus Mehreren. Diejenigen, welche ein urſprüngliches Eins annahmen, dachten ſich daſſelbe entweder ohne, oder mit Qualität, welche letztere ſie bald als die Luft, bald als das Waſſer, bald als das Feuer, bald als die Erde beſtimten. Diejenigen, welche ein urſprüngliches Mehreres ſtatuirten, beſtimten daſſelbe entweder als zählbar, oder als unzählbar, oder als unendlich. Die erſtern nahmen bald zwey, bald vier, bald fünf, bald ſechs Urelemente an. Die andern erklärten das unendliche Urelement entweder als gleichartig mit den Erſcheinungen, oder als ungleichartig, und zwar das letztere entweder als veränderlich, oder als unveränderlich. Aus einem Urelemente ohne alle Qualität leiteten die Stoiker den Urſprung der Welt ab, denn nach ihrer Meynung iſt das Princip aller Dinge, die Materie, ohne Qualität, aber jeder Veränderung fähig. Durch die Veränderung bilden ſich die vier Elemente, Feuer und Luft, Waſſer und Erde. Aus dem urſprünglichen

Eins

Eins aber, wiewohl mit Qualitäten verſehen, wollten das Weltall entwickeln Thales, Anaximander und Hippaſus. Der letzte, und wie einige wollen, auch Heraklit von Epheſus, ließ alles aus dem Feuer; Anaximander aus der Luft; Thales aus dem Waſſer; und Xenophanes nach einigen aus der Erde entſtehn. Von denen, die zählbare Urſtoffe behaupteten, nimt Homer, und nach einigen auch Xenophanes, zwey an, die Erde und das Waſſer; Empedokles vier; Ocellus Lucanus und Ariſtoteles fünf; denn dieſe nahmen auſſer den vier Elementen noch eine fünfte körperliche Materie an, die ſich im Kreiſe bewege, und aus welcher die Himmelskörper entſprungen ſeyen. Will man zu den Principien des Univerſums, die Empedokles annahm, auſſer den vier Elementen, welche den Stoff ausmachten, auch noch die thätigen Kräfte zählen, die nach ſeiner Vorſtellungsart die Form der Erſcheinungen bewirkten, die Freundſchaft und die Feindſchaft, ſo gehört er zu den ältern Phyſikern, die ſechs Principien der Dinge behaupteten. Aus unendlichen Urſtoffen ließen die Welt entſtehen Anaxagoras von Klazomenä, Demokrit und Epikur; Anaxagoras aus Urſtoffen gleichartig den Erſcheinungen, welche aus ihnen erzeugt würden; Demokrit und Epikur aus ungleichartigen und unveränderlichen, den Atomen. Heraklides Ponticus endlich und Aſklepiades nahmen zwar ungleichartige, aber doch veränderliche, Grundſtoffe an. Schon dieſe Verſchiedenheit der Meynungen über das Entſtehn und Vergehn der Dinge zeigte die Ungewißheit beyder Begriffe, und foderte zu einer genauern beſondern Unterſuchung derſelben auf, wiewohl das Problematiſche derſelben durch

die vorherigen Unterſuchungen ſchon hinlänglich bewährt iſt.

Die Objectivität des Entſtehns und Vergehns hängt mit der Objectivität mehr anderer Begriffe zuſammen, die, da ſie in dem Vorherigen als zweifelhaft dargethan worden, auch das Ungewiſſe jener zur Folge hat. Was entſteht und vergeht, entſteht und vergeht in der Zeit; es iſt aber gezeigt worden, daß die Zeit nichts Wirkliches ſey; alſo kann auch nichts entſtehn und vergehn. — Eben ſo: Alles Entſtehn und Vergehn iſt Bewegung, die Veränderung hervorbringt; es iſt aber gezeigt worden, daß die Bewegung nichts Wirkliches ſey. Alſo giebt es auch kein wirkliches Entſtehn und Vergehn. — Was erzeugt wird und vergeht, wird nicht erzeugt und vergeht nicht ohne ein Handelndes und ein Leidendes; nichts aber handelt oder leidet; alſo wird auch nichts erzeugt und nichts geht unter. — Wenn etwas entſteht und vergeht, ſo muß zu einem Dinge Etwas hinzukommen, und Etwas muß weggenommen werden; oder Etwas muß überhaupt in dem Dinge verändert werden. Entſtehn und Untergehn kann nur durch Eines von dieſen Dreyen geſchehen. Es iſt aber gezeigt worden, daß es weder Zunahme, noch Abnahme, noch Veränderung gebe; folglich kann auch nichts entſtehn oder untergehn. — Was erzeugt wird, oder untergeht, muß dasjenige berühren, von dem es untergeht, ſo wie dasjenige, worin es verändert wird; es exiſtirt aber keine Berührung wirklich; alſo exiſtirt auch kein Entſtehn und Vergehn. — Wenn etwas entſteht, ſo entſteht entweder das, was iſt; oder das, was nicht iſt. Aber das, was nicht iſt, wird auch nichts; denn von dem Nichts kann nichts prädicirt werden. Eben ſo wenig entſteht etwas, das ſchon iſt. Nun

läßt

läßt ſich kein Drittes weiter denken; demnach entſteht überhaupt nichts. — In den Erſcheinungen entſteht Einiges aus Einem anderen Dinge durch Veränderung; einiges aus Mehr anderen Dingen durch Zuſammenſetzung. Im erſtern Falle, wenn das Weſen eines Dinges dasſelbe bleibt, und nur von einem andern Dinge eine andere Qualität annimt; z. B. wenn die Feuchtigkeit (dem Weſen nach) dieſelbe bleibt, aber Moſt oder Wein wird; oder der Wein verraucht, und der Eſſig bleibt. Im andern Falle, wie z. B. eine Kette durch die Zuſammenknüpfung mehrer Ringe, ein Haus durch die Verbindung von Steinen und andern Materialien. Wenn aber auch etwas in bloß intelligibeln Gegenſtänden entſteht, ſo entſteht es doch entweder aus dem, was iſt, oder aus dem, was nicht iſt. Aus dem, was nicht iſt, kann nichts werden; denn das Erzeugende muß zum mindeſten ein Weſen haben, und einer Bewegung fähig ſeyn. Daher kann aus dem Nichtſeyenden kein Erzeugendes werden. Aber auch nicht aus dem Seyenden. Denn wenn aus dem Seyenden etwas wird, ſo muß es aus Einem oder aus Mehreren werden. Aus Einem kann es nicht werden; denn wenn es aus Einem wird, ſo wird es entweder, indem es vermehrt, oder verringert wird, oder bleibt, was es iſt. Aber Eins und Dasſelbe kann weder vermehrt, noch vermindert werden; es kann nicht größer oder kleiner gemacht werden, als es ſelbſt iſt. Würde es größer gemacht, als es ſelbſt iſt, ſo würde es, da es nichts außer ſich ſelbſt hat, den Zuwachs von Etwas hernehmen, das nicht iſt; würde es aber kleiner, als es ſelbſt iſt, ſo würde es, weil es nichts auſſer ſich ſelbſt hat, was vernichtet werden könte, in das, was nicht iſt, untergehn; woraus folgt, daß überall nichts aus dem werden könne, was vermehrt

oder vermindert wird. Aber auch aus dem, das bleibt, was es iſt, kann das Erzeugte nicht entſtehn. Wäre dies, ſo würde etwas aus dem Bleibenden erzeugt ohne oder mit Veränderung desſelben. Aus dem unveränderlich Bleibenden kann nichts erzeugt werden; denn die Erzeugung iſt immer eine gewiſſe Veränderung. Würde etwas aus dem Bleibenden mit Veränderung dieſes erzeugt, ſo entſtände das Erzeugte entweder dadurch, daß das Bleibende in ſich ſelbſt, oder in Etwas Anderes verändert würde. Wird das Erzeugende nur in ſich ſelbſt verändert, ſo bleibt es ſtets dasſelbe, und da wird es nichts weiter erzeugen. Wird es in ein Anderes verändert, ſo weicht das, was verändert und erzeugt wird, entweder von ſeiner eigenen Subſtanz ab; oder es bleibt in ſeiner eigenen Subſtanz, wird aber inſoferne erzeugt, als es eine andere Form annimt. Weicht es von ſeiner eigenen Subſtanz ab, ſo wird es in das Nichtſeyende untergehn, und das, was in das Nichts untergeht, wird nichts erzeugen. Bleibt es in ſeiner eigenen Subſtanz, und wird es nur erzeugt, ſoferne es eine andere Qualität annimt, ſo treten dieſelben Zweifelsgründe ein. Die zweyte Form entſteht entweder ſo, daß die erſte Form in ihrer Qualität bleibt, oder ſo, daß ſie nicht darin bleibt. Aber die zweyte Form entſteht weder ſo, daß die erſte bleibt, noch ſo, daß ſie nicht bleibt, weil es überall kein Leidendes wirklich giebt; demnach entſteht das Erzeugte nicht aus Einem. Es entſteht aber auch nicht aus Mehrern. Denn durch die Verbindung von Zweyen wird kein Drittes entſtehen, da die Zwey bleiben, und wenn Drey verbunden werden, wird kein Viertes entſtehen, da die Drey bleiben. Wenn alſo das Erzeugte weder aus Einem entſteht, noch aus Mehrern, es aber ſonſt

aus

aus nichts entſtehen kőnte, ſo muß überhaupt nichts entſtehn oder vergehn.

Die Dogmatiker, welche objective Wirklichkeit des Entſtehns und Vergehns behaupteten, ohne die angezeigten ſkeptiſchen Gegengründe widerlegen zu kön= nen, nahmen ihre Zuflucht zur Evidenz der unmittel= baren Anſchauung. Das Waſſer, das heiß und nicht kalt war, wird kalt; das Erz, das keine Sta= tue war, wird eine Statue; das Ey enthält der Möglichkeit nach ein Küchlein, aber nicht der wirk= lichen Vollendung nach. Alſo kann das, was iſt, entſtehn und erzeugt werden, und das, was nicht iſt. Wir ſehen, daß der Menſch Kinder, das Kraut einen Saft erzeugt u. w. Hier iſt unmittelbare Evi= denz. Gleichwohl ſucht Sextus aus den obigen Begriffen zu zeigen, daß der Dogmatismus irre. Das heiße Waſſer, das nicht kalt iſt, wird weder heiß, weil es ſchon heiß iſt, noch kalt, weil es nicht kalt iſt. Auſſer dem Seyn und Nichtſeyn exiſtirt aber nichts. Es findet daher beym Waſſer überall keine Erzeugung ſtatt. Eben ſo, das Erz wird nicht Erz, weil es ſchon Erz iſt; noch wird es eine Sta= tue, weil es keine iſt. Nicht anders verhält es ſich bey den übrigen Dingen in der Beziehung ihrer Möglich= keit zur Wirklichkeit. Entweder iſt in dem, was zur Wirklichkeit gediehen iſt, etwas mehr, als in dem, was bloß möglich iſt; oder nicht. Iſt in dem Wirk= lichen nichts mehr, als in dem Möglichen, enthal= ten, ſo entſteht eben darum nichts, weil es nur mög= lich iſt; iſt aber in dem Wirklichen etwas mehr, als in dem Möglichen enthalten, ſo entſteht dieſes aus Nichts, was ungereimt iſt. Die Beyſpiele, daß ein ſchwangeres Weib ein Kind gebiehrt, ein Kraut einen Saft hervorbringt, beweiſen, ſagt Sextus, dem

Skeptiker nichts. Denn das Kind entſteht nicht, indem es gebohren wird; es wird nur aus der Verborgenheit an das Licht gezogen; eben ſo wenig entſteht der Saft; er war ſchon vorher in dem Kraute enthalten, und änderte nur den Ort, indem er aus dem Kraute herausgieng. Von einem Menſchen, der aus dem Finſtern in's Helle tritt, ſagen wir nicht, daß er entſtehe, ſondern er ſey aus einem Orte in den andern gegangen; dasſelbe gilt von dem gebohrnen Kinde. Es wird oder entſteht demnach überhaupt nichts. Aus eben dem Grunde vergeht aber auch nichts. Denn wenn etwas vergeht, ſo vergeht es entweder in das, was iſt; oder in das, was nicht iſt. Aber das, was nicht iſt, geht nicht unter; denn was untergeht, geht zu dem Nichtſeyenden über; was aber nicht iſt, braucht, da es bereits nicht iſt, nicht erſt zu dem Nichtſeyenden überzugehn; alſo geht das Nichtſeyende nicht unter. Eben ſo wenig geht das, was iſt, unter. Denn entweder geht es unter, indem es bleibt, was es iſt, oder nicht bleibt, was es iſt. Bleibt es, was es iſt, ſo wird es zugleich ſeyn und nicht ſeyn, und untergehn und nicht untergehn. Bleibt es nicht, was es iſt, ſo hört es auf zu ſeyn, und dann geht nicht das unter, was iſt, ſondern das, was nicht iſt; was ſich widerſpricht. Wenn folglich weder das Seyende noch das Nichtſeyende untergeht, und kein Drittes möglich iſt, ſo geht überhaupt nichts unter. — Einige, fügt Sextus hinzu, nehmen auch Zweifelsgründe gegen die objective Wirklichkeit des Entſtehns und Vergehns von der Zeit her, die mit dem Begriffe jener nothwendig zuſammenhängt. Wenn Sokrates geſtorben iſt, ſo iſt er entweder geſtorben, da er lebte, oder da er das Leben verlaſſen. Lebend iſt er nicht geſtorben,

eben weil er lebte, und ein Lebender nicht todt iſt; er iſt aber auch nicht geſtorben, da er todt war; denn da hätte er zweymal ſterben müſſen. Sokrates iſt alſo nicht geſtorben. Ein ähnliches Argument brachte Diodorus Kronus vor. Wenn eine Wand vergeht, ſo vergeht ſie entweder, da die Steine einander berühren und zuſammen verbunden ſind, oder da die Steine von einander getrennt ſind. Nun findet keiner von beyden Fällen ſtatt; mithin vergeht die Wand überhaupt nicht. Das von der Zeit hergenommene Argument wurde auch ſo beſtimt: Wenn etwas entſteht und vergeht, ſo entſteht und vergeht es entweder in der Zeit, in welcher es iſt, oder in der, in welcher es nicht iſt. Der erſte Fall iſt unmöglich, weil das, was iſt, weder entſteht, noch vergeht. Was aber nicht iſt, kann auch keine Prädicate haben, kann weder handeln, noch leiden, kann alſo auch weder entſtehn, noch vergehn.

Die Skepſis, wodurch die Pyrrhoniſche Partey den theoretiſchen Dogmatismus bis in das Innerſte erſchütterte, ließ auch die gangbare Moralphiloſophie nicht unangefochten. Sie prüfte mit gleichem Scharfſinne, mit gleich ſtrenger und tief eindringender Genauigkeit, die von den ältern Philoſophen aufgeſtellten Begriffe vom Guten, vom Uebel, vom Gleichgültigen, und ihre objective Realität. Sie unterſuchte das Problem, ob es dem Menſchen, die Exiſtenz eines von Natur Guten und Uebels vorausgeſetzt, möglich ſey, glückſelig zu leben? oder ob nur derjenige auf ein glückſeliges Leben rechnen dürfe, der entfernt von Furcht, Sorge, Unruhe, die die Gleißnerinn, die Weißheit der Dogmatiker, erwecke, über die Natur des Guten und des Uebels nichts entſcheide? Sie fragte endlich, ob es eine praktiſche Kunſt

des Lebens gebe, und ob und inwiefern dieſe gelehrt werden könne *)?

Es kam zuvörderſt auf die Beſtimmung des weſentlichen Unterſchiedes der Dinge an, auf welche ſich das menſchliche Leben und Handeln überhaupt bezieht. Die ältere Akademie, die Peripatetiker, und die Stoiker theilten die Dinge ein in Güter, Uebel und Mitteldinge, welche letztere ſie auch gleichgültige Dinge nannten. Noch beſtimter drückte ſich Xenokrates folgendermaaßen aus: Jedes Ding iſt entweder ein Gut, oder ein Uebel, oder weder gut noch übel. Den Beweis für die Richtigkeit dieſer Eintheilung, welche die übrigen Philoſophen ohne Beweis angenommen hatten, führte er ſo aus: Wenn es etwas von guten und übeln Dingen und von Dingen, die weder gut noch übel ſind, Verſchiedenes giebt, ſo iſt dieſes entweder ein Gut, oder es iſt kein Gut. Iſt es ein Gut, ſo iſt es eins von jenen Dreyen. Iſt es kein Gut, ſo iſt

*) *Sext. Emp.* adv. Mathemat. lib. XI. init. ſq. — Die Frucht des praktiſchen Skepticism ſchildert Sextus mit folgenden Verſen des Timon von Phlius, die wahrſcheinlich aus ſeinen Ινδαλμοις (Diog. Laert. IX, 65) entlehnt ſind:

Βιωσαι ρηστα μεϑ' ἡσυχιης
Αιει αφροντιστως . xι ακινητως κατα ταυτα
Μη προσεχων δε ιοις ἡδυλογου σοφιης.

vgl. *H. Stephan.* Poeſ. philoſ. p. 72. Hr. Stäudlin hat dieſen Theil des Werks vom Sextus überſetzt, jedoch mit einigen Abkürzungen des Originaltextes. ſ. Geſchichte und Geiſt des Skepticismus, B. I. S. 475 ff. Ich habe bisher bey des Sextus ſkeptiſcher Prüfung des phyſiſchen Dogmatismus ein Aehnliches gethan.

iſt es entweder ein Uebel, oder weder Gut noch Uebel. Iſt es ein Uebel, ſo iſt es wiederum eines von jenen Dingen. Jedes Ding alſo iſt entweder ein Gut, oder ein Uebel, oder weder gut noch übel. Inzwiſchen, bemerkt Sextus, hat Xenokrates ungeachtet ſeiner Demonſtration doch die Eintheilung nur willkührlich angenommen; denn die Demonſtration iſt nicht mehr und nicht weniger, als die wiederholte Eintheilung ſelbſt, die dadurch nicht gültiger wird, als ſie ſchon an ſich iſt. Nun ſcheint zwar in der That in Anſehung dieſer Eintheilung der Dinge in praktiſchem Betrachte eine allgemeine Convenienz unter den Philoſophen zu ſeyn; ſie hat aber doch von einigen Angriffe erfahren, die jedoch, nach der Erklärung des Sextus ſelbſt, zum Theil nur ſophiſtiſch ſind. Die Definition, behaupteten die Logiker, iſt von einem allgemeinen Urtheile nur den Worten, nicht dem Inhalte nach, verſchieden; denn ſie erſtreckt ſich, wie der allgemeine Begriff, auf alle Arten des definirten Gegenſtandes, wie z. B. die Definition des Menſchen auf alle Menſchen überhaupt, und wenn ein falſches Merkmal aufgenommen wird, ſo wird beydes falſch, die Definition ſowohl, als der allgemeine Begriff. Wenn es alſo heißt: Die Dinge ſind entweder Güter oder Uebel, oder Mitteldinge (keines von Beyden), ſo iſt nach dem Chryſipp dieſe Definition identiſch mit dem allgemeinen Satze: Alle Dinge ſind entweder Güter, oder Uebel, oder gleichgültige Dinge. Dieſer allgemeine Satz aber iſt falſch, da ein falſches Merkmal darin aufgenommen iſt. Denn, wenn zwey Dinge dem allgemeinen Begriffe untergelegt werden, ein Gutes und ein Uebel, oder ein Gutes und ein Gleichgültiges, oder ein Uebel und ein Gleichgültiges; ſo iſt zwar der Satz: Von den

Dingen iſt eins ein Gut, wahr; der Satz aber: Dieſe Dinge ſind gut, iſt falſch; denn dieſe Dinge ſind nicht alle Güter, ſondern eines iſt ein Gut, und das andere ein Uebel. Umgekehrt iſt auch der Satz: Dieſe Dinge ſind übel, falſch; denn nur das eine iſt übel, das andere iſt gut. Daſſelbe gilt von dem Satze: Dieſe Dinge ſind gleichgültig. Der angeführte Einwurf trifft gleichwohl, wie Sextus richtig erinnert, den Xenokrates nicht, weil er ſich des Plurals nicht bediente, ſondern ein Ding im Singular als entweder gut, oder übel, oder gleichgültig, beſtimte. — Ein anderer Einwurf gegen ſeine Eintheilung der Dinge in praktiſchem Betrachte war dieſer: Die Glieder einer jeden logiſch richtigen Eintheilung müſſen einander ausſchließen und den Stammbegriff erſchöpfen. Dieſen Regeln muß alſo auch die Xenokratiſche Eintheilung der Dinge gemäß ſeyn. Nun ſind aber die guten und die üblen Dinge (beyde zuſammen) für uns intereſſant (nicht gleichgültig); hingegen die weder guten noch übeln ſind uns unintereſſant (gleichgültig). Die Xenokratiſche Eintheilung iſt daher logiſch unrichtig. Sie müßte ſo lauten: Die Dinge ſind uns entweder nicht gleichgültig (intereſſant), oder gleichgültig (unintereſſant); von den nicht gleichgültigen aber ſind wiederum einige Güter; andere Uebel *). Die Xenokratiſche Eintheilung iſt eben ſo logiſch fehlerhaft, wie folgende: Die Men-

*) Die gleichgültigen Dinge nennen die Griechen αδιαφορα, die ihnen entgegengeſetzten διαφορα. Den letztern würde unſer ungleichgültig entſprechen, das nicht gewöhnlich iſt. Ich habe deswegen die Wörter intereſſant und unintereſſant gewählt.

Menſchen ſind entweder Griechen, oder Perſer, oder Indier, oder Aegyptier u. w., wobey die Sphäre des Stambegriffs nicht erſchöpft wird. — Wichtiger als die vorhergehenden iſt noch folgender Einwurf gegen die Xenokratiſche Eintheilung: Das Iſt wird in einem zwiefachen Sinne verſtanden, ſofern es erſtlich das wirkliche Daſeyn bezeichnet, wie z. B. in dem Satze: Der Tag iſt, das Iſt die wirklich vorhandene Exiſtenz des Tages andeutet; ſofern es aber auch zweytens das, was ſcheint, bezeichnet, wie z. B. die Mathematiker zu ſagen pflegen: Zwiſchen zwey Geſtirnen iſt ein Raum von einer Elle, wo das Iſt nur den Schein anzeigt. Bey dieſer zwiefachen Bedeutung des Wörtchens Iſt verſtehn die Skeptiker in der Eintheilung: Die Dinge ſind entweder Güter oder Uebel oder gleichgültige Dinge, das Sind nicht in der Bedeutung der wirklichen Exiſtenz, ſondern in der Bedeutung des Scheinbaren; denn über die wirkliche objective Exiſtenz des Guten und Uebels wird von den Skeptikern gegen die Dogmatiker ein großer Streit geführt. Sey es inzwiſchen mit der Eintheilung, wie ihm wolle; ſie wird vorausgeſetzt; und es folgt die Prüfung der Realität der in ihr enthaltenen Begriffe †).

Der Widerſpruch der Skeptiker gegen die Dogmatiker im Gebiete der praktiſchen Philoſophie betraf

und

†) Ueber die Eintheilung der Dinge in praktiſchem Betrachte von den Akademikern (*Diog. Laert.* III. 102), Von den Stoikern ibid. VII, 104. Von den Peripatetikern *Ariſt.* Ethic. ad Nicom. I, 10. Die erwähnte Eintheilung und Demonſtration des Xenokrates iſt vermuthlich aus deſſen verlornen Werke (περι ευδημονιας) entlehnt. Diog. Laert. IV, 12.

und mußte hauptſächlich betreffen den objectiven Unterſchied des Guten und Böſen (Uebels). Die Stoiker erklärten der gemeinen Vorſtellungsart gemäß das Gute für das Nützliche, oder was nicht vom Nützlichen weſentlich verſchieden ſey. Das Nützliche nannten ſie die Tugend, und eine Handlung aus Tugend; vom Nützlichen nicht verſchieden aber ſey ein rechtſchaffener und menſchenfreundlicher Mann. Sie rechtfertigten dieſe Diſtinction durch eine ſeltſame Subtilität. Die Tugend, als eine beſtimte Stimmung der edlern Seele, und eine gute Handlung aus Tugend, ſeyen das Nützliche ſchlechthin. Ein guter menſchenfreundlicher Mann gehöre zwar zu den Gütern; indeſſen dürfe er weder ſchlechthin das Nützliche, noch von dem Nützlichen verſchieden genannt werden. Denn die Theile ſind nicht dasſelbe mit dem Ganzen, aber auch nicht vom Ganzen verſchieden; nun ſey die Tugend ein Theil des guten und menſchenfreundlichen Mannes; dieſer letzte ſey alſo nicht das Ganze (das Nützliche ſchlechthin), aber auch nicht von dem Ganzen (dem Nützlichen ſchlechthin) verſchieden. Noch andere ſpitzfindige ſtoiſche Diſtinctionen, die Sextus anführt, können hier übergangen werden, ſo wie eine Kritik, die unſer Skeptiker von der Erklärung des Plato und Xenokrates vom Guten macht, die die Idee des Guten von dem Subjecte trennen, das an dieſer Idee Theil nimt. Andere erklärten das Gute für dasjenige, was um ſein ſelbſt willen zu begehren ſey; Andere für dasjenige, was zur Glückſeligkeit beytrage; Andere für dasjenige, was die Glückſeligkeit vollkommen mache; die Glückſeligkeit aber ſey, wie ſie Zeno, Kleanth, und Chryſipp definirten, ein guter Lauf des Lebens.

 Schon

Schon die ältern Philoſophen hatten gegen dieſe Erklärungen ſehr viel diſputirt. Sextus aber ſchränkt ſich auf folgende Einwürfe ein. Erſtlich: Diejenigen, die das Gute für das Nützliche, oder für das um ſein ſelbſt willen zu Begehrende, oder für das zur Glückſeligkeit Beytragende erklären, erklären nicht das Gute ſelbſt, ſondern nur eines ſeiner Prädicate. Daß das Gute nützlich ſey; daß es zu begehren ſey, ſo weit es gut iſt; daß das Gute die Glückſeligkeit bewirke; darüber ſind alle einſtimmig. Fragt man aber weiter, was denn dasjenige ſelbſt ſey, welches nützt, um ſein ſelbſt willen begehrenswerth iſt, die Glückſeligkeit hervorbringt; ſo entſteht ein unauflöslicher Widerſtreit der Meynungen, indem der Eine die Tugend, der Andere das Vergnügen, der Dritte die Befreyung vom Schmerze, der Vierte etwas anders anführt. Enthielten nun die obigen Erklärungen das weſentliche Merkmal des Guten ſelbſt, ſo würde ein ſolcher Widerſtreit der Meynungen nicht obwalten können; denn der verräth Unkunde der Natur des Guten. Jene Definitionen lehren alſo nicht das Weſen des Guten, ſondern nur einige zufällige Prädicate desſelben. Zweytens: Jene Definitionen ſind nicht bloß dadurch fehlerhaft, daß ſie das weſentliche Merkmal des Guten nicht enthalten, ſondern auch dadurch, daß ſie etwas erklären, was ſie doch nicht erklären können. Wer irgend ein Ding ſelbſt nicht kennt, der kann auch nichts von den Prädicaten desſelben wiſſen. Wer nicht weiß, was ein Pferd ſey, den belehrt man nicht, wenn man ihm ſagt: "Ein Pferd ſey ein wieherndes Thier;" denn wer nicht weiß, was ein Pferd iſt, weiß auch nicht, was Wiehern iſt, ein Prädicat, das nur dem Pferde zukomt. Eben ſo ſagt man demjenigen, der den

Begriff

Begriff des Guten nicht gefaßt hat, vergeblich: "Das Gute ſey das zu Begehrende, das Nützliche;" denn er kennt das Gute ſelbſt nicht, auch nicht das zu Begehrende, das Nützende, die Glückſeligkeit Erzeugende. Eben dieſe Kritik läßt ſich aber auch auf die gangbaren Begriffe vom Uebel anwenden, ſo wie auf die Begriffe gleichgültiger Dinge, die weder gut noch übel ſind.

Es fragt ſich, ob den Begriffen vom Guten und vom Uebel, die man denken kann, wirkliche Objecte entſprechen? — Die Menſchen, wie auch Aeneſidem bemerkt hat, halten alles für Gut, was ſie einnimt, es ſey was es wolle, und daher fällen ſie über das Gute die widerſprechendſten Urtheile. Sie geben zu, es exiſtire eine gewiſſe Schönheit der körperlichen Form; aber ſie ſind uneinig, was ein ſchönes Weib ſey; indem die Aethiopier die Schwärze und die eingedrückte Naſe, der Perſer die Weiſſe und die gebogene Naſe vorzieht, andere dasjenige für das ſchönſte von allen erklären, wo Figur und Farbe ein Mittelmaaß haben. So ſind das Volk und die Philoſophen einig, es gebe ein Gut und ein Uebel; jenes nehme ein und erfreue, dieſes bewirke das Gegentheil; aber über die einzelnen Objecte beyder ſind ſie ſtreitig. Der Eine ſtrebt nach Reichthum oder Ehre, der Andere nach Wohlſeyn des Körpers, der Dritte nach Wohlluſt. Die Akademiker und Peripatetiker nehmen drey Gattungen der Güter an: der Seele, des Körpers, und äuſſere Güter. Güter der Seele ſind die Tugenden; des Körpers, Geſundheit und Wohlſeyn, lebhafte und geſunde Sinne u. dgl.; Güter auſſerhalb der Seele und des Körpers aber ſind ihnen Reichthum, das Vaterland, Eltern, Kinder, Freunde u. dgl. Die Stoiker beſtimten ebenfalls drey Gat-

 tungen

tungen von Gütern; aber nicht auf gleiche Weiſe. Einige ſind in der Seele, andere auſſerhalb derſelben enthalten, und noch andere weder in der Seele, noch auſſerhalb derſelben, wobey die Güter des Körpers ausgeſchloſſen werden, als welche nicht Güter ſind. In der Seele ſind enthalten die Tugenden und guten Handlungen; auſſerhalb der Seele ein rechtſchaffener und menſchenfreundlicher Mann, gute Kinder, Eltern u. w.; weder in noch auſſerhalb der Seele aber iſt der rechtſchaffene Mann in Beziehung auf ſich ſelbſt; denn er ſelbſt kann weder auſſer ſich ſeyn, noch auch in der Seele ſeyn, da er aus Seele und Körper beſteht. Wiederum giebt es andere Philoſophen, die ſo weit entfernt ſind, die Güter des Körpers nicht zu den Gütern zu zählen, daß ſie dieſelben vielmehr als die vorzüglichſten erkennen, wie diejenigen, welche die ſinnliche Wohlluſt für das höchſte Gut erklären. Am auffallendſten iſt der Widerſtreit der Meynungen, was für Objecte Güter ſeyen, bey der Geſundheit. Dieſe halten Einige für ein Gut, Andere nicht. Diejenigen, welche ſie für ein Gut halten, halten ſie entweder für das größte Gut, oder nicht für das größte Gut. Diejenigen, welche ſie für kein Gut halten, rechnen ſie entweder zu den weniger gleichgültigen, oder zu den ganz gleichgültigen Dingen. Das höchſte Gut nannten ſie nicht wenig Dichter, Simonides, Licymnius, und der große Haufen ſtimt ihnen bey. Wenn auch Reichthum, Wohlluſt, als Güter erkant werden; in Vergleichung mit der Geſundheit trägt dieſe doch den Preis davon. Nach Krantor würde in einer Verſammlung der Griechen, die über den Werth der Güter zu entſcheiden hätte, nur die Tapferkeit vor der Geſundheit den Vorzug gewinnen. Hingegen die Stoiker erklärten die Geſundheit nicht

für

für ein Gut; ſondern für etwas Gleichgültiges. Aber was iſt Gleichgültig? Es kann erſtlich etwas bedeuten, was wir weder begehren noch verabſcheuen, z. B. ob die Zahl der Geſtirne oder der Haare auf unſerm Haupte gleich oder ungleich ſey? zweytens etwas, das wir zwar begehren oder verabſcheuen, aber das eine nicht mehr, als das andere; z. B. unter zwey Drachmen von gleichem Gewichte und Glanze werden wir die eine, wie die andere, begehren, aber beyde in gleichem Grade; drittens etwas, das weder zur Glückſeligkeit, noch zur Unglückſeligkeit beyträgt. In dieſer letzten Bedeutung nennen die Stoiker die Geſundheit, Krankheit, alle körperliche und die meiſten äuſſern Dinge, gleichgültig. Denn das iſt gleichgültig, was man eben ſowohl gut gebrauchen, als mißbrauchen kann. Die Tugend dient immer zu einem guten, das Laſter immer zu einem ſchlechten Gebrauche; hingegen die Geſundheit kann man zuweilen gut gebrauchen, zuweilen mißbrauchen; daher iſt ſie gleichgültig. Wiederum unter dieſen gleichgültigen Dingen nannten die Stoiker einige vorzügliche (προηγμενα), andere verwerfliche, und noch andere weder vorzügliche noch verwerfliche. Vorzügliche ſind, die noch Werth genug haben; verwerfliche, die Unwerth genug haben; weder vorzügliche noch verwerfliche, wie z. B. den Finger ausſtrecken oder krümmen. Zu den vorzüglichen Dingen rechneten ſie nun die Geſundheit, die Kräfte des Körpers, Schönheit, Reichthum, Ehre u. dgl. Zu den verwerflichen, Krankheit, Armuth, Schmerz u. dgl. — Gegen die Stoiker behauptete Ariſto von Chios, daß die Geſundheit, und was ihr verwandt ſey, nicht zu den gleichgültigen wiewohl vorzüglichen Dingen gehöre.

Sie vorzüglich zu nennen, ſey eben ſo viel als ſie ein Gut nennen, und der Unterſchied liege bloß in den Worten. Ueberhaupt ſey unter den gleichgültigen Dingen, die zwiſchen Tugend und Laſter in der Mitte liegen, gar kein Unterſchied. Von Natur ſeyen die Dinge weder vorzüglich noch verwerflich; ſie würden es nur durch die verſchiedenen Zeitumſtände. Denn was man vorzüglich nenne, ſey es nicht immer, und was man verwerflich nennt, ſey es nicht nothwendig.

Gegen die erörterten dogmatiſchen Beſtimmungen der Begriffe von Gütern, Uebeln, und gleichgültigen Dingen und ihren Objecten ſelbſt brachten die Skeptiker folgende Raiſonnements vor: Wenn es von Natur ein Gut und ein Uebel giebt, ſo muß dieſes für alle dasſelbe ſeyn; nicht für den Einen ein Gut, und für den Andern ein Uebel; oder für den Einen ein Uebel, und für den Andern ein Gut; ſondern es muß wie das Feuer oder der Schnee für Alle erwärmend oder erkältend ſeyn. Nun giebt es aber kein Gut oder Uebel, welches für Alle dasſelbe wäre; folglich giebt es überhaupt von Natur kein Gut oder Uebel. Denn entweder muß alles, was irgend Jemand für ein Gut hält, ein wirkliches Gut genannt werden, oder nicht Alles. Wollten wir nun ein wirkliches Gut nennen, was jeder dafür hält, ſo würden wir, da der Eine dasſelbe Ding für ein Gut, der Andere für ein Uebel, der Dritte für gleichgültig hält, allen Unterſchied zwiſchen Gütern und Uebeln und gleichgültigen Dingen aufheben. So nennt Epikur z. B. die Wohlluſt ein Gut. Antiſthenes der Cyniker wollte lieber raſend ſeyn, als der Wohlluſt nachhangen; er hielt ſie alſo für ein Uebel. Die

Stoi=

Stoiker erklärten ſie für ein gleichgültiges Ding ohne allen Werth. Kleanth ſagte, ſie ſey weder der Natur gemäß, noch habe ſie einige Würde im Leben, eben ſo wie die Schminke widernatürlich ſey. Archedem meynte, ſie ſey zwar der Natur gemäß, wie die Haare unter der Achſel, habe aber keine Würde und Anſehn. Panätius endlich behauptete, ſie ſey der Natur eines Theils gemäß, eines Theils zuwider. Wenn alſo das wirklich ein Gut iſt, was Jedem ein Gut ſcheint, ſo wird die Wohlluſt, da ſie Epikur für ein Gut, der Cyniker für ein Uebel, der Stoiker für gleichgültig hält, zugleich ein Gut, ein Uebel, und gleichgültig ſeyn, was ſich widerſpricht. Alſo kann nicht Alles wirklich gut ſeyn, was von irgend Jemand dafür gehalten wird. — Ferner, wenn das, was irgend Einem ein Gut ſcheint, überhaupt gut ſeyn ſoll, ſo müſſen wir mit einer beſondern Kraft zu begreifen begabt ſeyn, und die Verſchiedenheit der Dinge, von denen Begriffe gefaßt werden, einſehen können. Wir müſſen beſtimmen können, was dieſer für ein Gut halte, ſey in der That ein Gut; was aber jener dafür halte, ſey von Natur nicht gut. Nun müßte dieſer Unterſchied uns entweder unmittelbar evident, oder aus Gründen erweislich ſeyn. Aber unmittelbar evident kann er nicht ſeyn. Denn was unmittelbar evident iſt, wird gemeinſchaftlich und einſtimmig von allen begriffen, die mit geſunden Sinnen und ungehindert wahrnehmen, wie man faſt bey allen Erſcheinungen ſehen kann. Ueber das Gute hingegen ſind nicht alle einſtimmig. Einigen iſt es die Tugend und was daran Theil nimt; andern die Wohlluſt; andern die Befreyung vom Schmerze; andern etwas Anders. Das wirklich Gute iſt folglich nicht allen evident. Würde aber

der

der obige Unterſchied aus Gründen eingeſehen werden können, ſo würde, da jede philoſophiſche Partey ihren eigenen Grund hat, aus welchem ſie argumentirt, (z. B. Zeno einen beſondern Grund, daß die Tugend das wahre Gut ſey; Epikur einen, daß es die Wohlluſt; Ariſtoteles einen, daß es die Geſundheit ſey) auch jeder ein eigenes Gut aufſtellen, das weder von Natur gut iſt, noch allen gemeinſchaftlich dafür gilt. Es giebt dennoch kein Gut von Natur. Denn da das für Jeden individuelle Gut weder ein Gut für Alle, noch ein Gut von Natur iſt; auſſer dem individuellen Gute für Jeden aber kein gemein evidentes Gut exiſtirt: ſo iſt überall kein Gut vorhanden.

Sollte es, fährt Sextus fort gegen die objective Wirklichkeit des Guten zu raiſonniren, etwas Gutes geben, ſo muß es aus einem eigenen Grunde zu begehren ſeyn, weil jeder Menſch es zu erreichen trachtet, ſo wie er das Uebel flieht. Nichts aber iſt als begehrenswerth aus einem eigenen Grunde zu begehren. Alſo exiſtirt überhaupt kein Gut. Wenn Etwas aus einem eigenen Grunde zu begehren iſt, ſo iſt entweder das Begehren ſelbſt zu begehren, oder Etwas auſſer ihm; z. B. entweder das Begehren des Reichthums iſt zu begehren, oder der Reichthum ſelbſt. Das Begehren ſelbſt iſt nicht zu begehren. Wäre das Begehren ſelbſt aus einem eigenen Grunde zu begehren, ſo dürften wir uns nicht bemühen, das Begehrte zu erhalten; damit wir nicht Urſache bekämen, künftig nicht weiter zu begehren, folglich das Gut nicht aufhörte, für uns ein Gut zu ſeyn. Wäre z. B. das Begehren an ſich ſelbſt nach Eſſen und Trinken ein Gut, ſo müßten wir nie eſſen und trinken, um jenes Gut nicht zu verlieren. Gleich-

wohl

wohl verfolgen wir immer das Begehrte ſelbſt, und das Begehren an und für ſich iſt ſo wenig ein Gut, daß es vielmehr zu fliehen iſt. Wer liebt, wünſcht die Geliebte zu beſitzen, und zu genießen; wer durſtet, wünſcht zu trinken, um ſich der beunruhigenden Begierde zu entledigen. Iſt nun aber etwas Anderes wünſchenswerth, als wie das Begehren ſelbſt, ſo kann Jenes nur entweder in den äuſſern Dingen, oder in uns enthalten ſeyn. Iſt das Wünſchenswerthe auſſer uns, ſo hat es entweder einen Einfluß auf uns, oder nicht; z. B. ein Freund, ein rechtſchaffener Mann, ein Sohn, bewirkt in uns ein Wohlgefallen, einen angenehmen Zuſtand, oder nicht. Findet ein ſolcher Einfluß des äuſſern Dinges auf uns nicht ſtatt, ſo iſt überhaupt kein äuſſeres Ding wünſchenswerth. Hat es aber einen ſolchen Einfluß, daß es uns in einen behaglichen Zuſtand verſetzt, ſo iſt es nicht an ſich ſelbſt zu begehren, ſondern des behaglichen Zuſtandes wegen, welchen es erregt. Dieſer Zuſtand gleichwohl iſt nicht auſſer uns, ſondern in uns. Von äuſſeren Dingen alſo iſt keines ein begehrenswerthes Gut. Aber auch von den in uns befindlichen Dingen iſt nichts als ein Gut zu begehren. Denn entweder iſt es bloß in dem Körper, oder in der Seele. Im bloßen Körper kann es nicht ſeyn. Wollte man das annehmen, ſo würden wir kein Bewußtſeyn desſelben haben, indem alles Bewußtſeyn nur der Seele eigen iſt. Es wird alsdenn den äuſſern Dingen gleich ſeyn, die mit uns in gar keiner Gemeinſchaft ſtehen. Hat es aber etwas Angenehmes, das die Seele rührt, ſo wird es deswegen wünſchenswerth und gut ſeyn, nicht als bloße körperliche Rührung. Folglich keine bloß körperliche Veränderung iſt an und für ſich ein Gut. Iſt aber das in uns

be-

befindliche Ding, das als Gut begehrt werden ſoll, in der Seele enthalten, ſo treten wieder die obigen Zweifelsgründe ein. Denn das Urtheil des Einen ſtimt nicht mit dem Urtheile des Andern überein, und Jeder muß alſo nothwendig das für ein Gut halten, was ihm ſo ſcheint. Was aber Jedem ein Gut ſcheint, iſt darum nicht von Natur Gut. Alſo exiſtirt auch aus dem Grunde nichts Gutes. Auf gleiche Weiſe verhält es ſich aber mit dem Uebel. Wird das Gute aufgehoben, wird auch das Uebel aufgehoben; denn das Eine bezieht ſich auf das Andere, und beyde ſind nur in dieſer Beziehung zu einander verſtändlich. Es läßt ſich dies direct beweiſen, durch das Beyſpiel der Thorheit, welche allein die Stoiker für ein Uebel erklären. Sextus zeigt weitläuftig, daß ſie nicht für ein wirkliches Uebel gelten könne.

Die Epikureer wandten gegen dieſe ſkeptiſchen Raiſonnements ein: Jedes Thier fliehe von Natur und ohne alle Belehrung den Schmerz, und ſtrebe nach Vergnügen. So bald es gebohren iſt, heult und jammert es beym ungewohnten Gefühle der kalten Luft. Strebt es aber von Natur nach Vergnügen, und verabſcheuet es die Arbeit, ſo iſt ihm jenes von Natur wünſchenswerth, und dieſe von Natur zu fliehen. Hierauf erwiederte Sextus, daß diejenigen, welche ſich auf dieſes Argument berufen, nicht bemerken, daß ſie auch den geringſten und verworfenſten Thieren von dem Guten etwas mittheilen; denn auch dieſe empfinden ſehr viel Wohlluſt. Ferner nicht, daß die Arbeit nicht ſchlechthin zu fliehen iſt, da durch die Arbeit die Geſundheit gebeſſert, und der Körper genährt und geſtärkt wird. Auch erwerben die Menſchen Kunſt nnd gründliche Wiſſenſchaft nicht ohne Arbeit. Aber auch das, was

von Natur angenehm iſt, iſt nicht ſchlechthin begehrenswerth. Es ereignet ſich oft, daß dasjenige, was uns beym erſten Genuſſe mit Luſt erfüllte, beym zweyten für unangenehm von uns gehalten wird; indem die Natur des Angenehmen es mit ſich bringt, daß es uns nach der verſchiedenen Beſchaffenheit der Umſtände bisweilen ſo, bisweilen anders afficirt. — Aber auch diejenigen, die bloß das moraliſch Gute für gut halten, wollen an den Thieren zeigen, daß es von Natur wünſchenswerth ſey. Wir ſehen, ſagen ſie, daß gewiſſe edle Thiere, wie die Stiere und Hähne, ohne irgend Wohlluſt oder Vergnügen zum Zwecke zu haben, bis auf den Tod ſtreiten. Menſchen würden niemals für das Vaterland, die Eltern, Kinder, ihr Leben aufopfern, da ſie nach dem Tode kein Vergnügen hoffen; wenn ſie nicht durch ein Natürlich-Moraliſch-Gutes zur Wahl desſelben angezogen würden. — Inzwiſchen iſt es ſehr thöricht zu glauben, antwortet Sextus, daß die vorher erwähnten Thiere durch eine Idee des Moraliſch-Guten getrieben würden bis zum Tode zu kämpfen. Die Vertheidiger dieſer Meynung behaupten, daß nur die Gemüthsſtimmung des Weiſen das Moraliſch-Gute erkenne; die Thorheit ſey blind, und könne es nicht unterſcheiden. Daher erkennen auch der Hahn und der Stier, welche die Stimmung des Weiſen nicht haben, das Moraliſch-Gute nicht. Und überdem, wenn dieſe Thiere irgend warum bis zum Tode kämpfen, ſo geſchieht es keiner andern Urſache wegen, als zu ſiegen und der Heerde vorzuſtehn. Zuweilen aber iſt ſelbſt das Beſiegtwerden und ſich Unterwerfen ſchöner und edler. Alſo iſt der Sieg nichts von Natur Gutes, ſondern gleichgültig. Wenn auch geſagt wird, daß der Hahn, der Stier, oder ſonſt eines der ſtärkern Thiere nach dem Guten

ſtrebe; woher beweiſt man, daß der Menſch daſſelbe Ziel verfolge? Denn daraus, daß jenes zugeſtanden würde, fließt dieſes noch nicht. Sagt man, weil es einige ſtärkere Thiere giebt, die die Wohlluſt verachten, und ſich dem Schmerze preis geben und dagegen kämpfen, ſo ſtrebe auch der Menſch nach dem Guten; ſo ſagt man eben damit: weil es viele Thiere giebt, die gefräßig und wohllüſtig ſind, ſo ſey auch der Menſch mehr zur Wohlluſt geneigt. Erwiedert man hierauf: Einige Thiere ſeyen zwar wohllüſtig, der Menſch aber ſey es nicht ſo; ſo giebt man die Antwort zurück: Wenn auch einige Thiere aus einem Naturtriebe nach dem Guten ſtrebten, ſtrebe darum der Menſch nicht ebenfalls darnach. — Noch könte Jemand einwenden: Die Thiere ſtrebten nach dem Siege und der Herrſchaft dieſer Dinge ſelbſt wegen; der Menſch aber nicht ihrer ſelbſt wegen, ſondern wegen des Vergnügens, das darauf in ſeiner Seele erfolge. Dies ſey bey dem Menſchen um deſto eher anzunehmen, bey welchem Ehre und Ruhm, Geſchenke und Anſehn, das Gemüth noch mehr vergnügen und mit Freude erfüllen, und eben dadurch antreiben, gegen Beſchwerden und Mühſeligkeiten muthig zu kämpfen. Hieraus ſey es wohl zu erklären, daß Menſchen bis zum Tode tapfer ſtreiten, und ihr Leben für das Vaterland aufopfern; denn, wenn ſie gleich das Leben verlieren, ſo freuen ſie ſich doch, während ſie leben, ihres Ruhmes. Es iſt auch wahrſcheinlich, daß einige abſichtlich den Tod wählen, weil ſie in der Meynung ſtehn, daß nach dem Tode ein ähnliches Lob ſie erwarte. Oder ſie ertragen wohl gar den Tod, da ſie einſehn, daß ſie im Leben ein noch viel härteres Leiden würden erdulden müſſen, wenn der Feind ihre Heimath verwüſtete, und Grauſamkeit und Schandthaten gegen die

Ihri-

Ihrigen ausübte. Es ſind alſo viele andere Gründe vorhanden, um deren willen Menſchen einem ehrenvollen Tode entgegen gehn; nicht daß ſie, wie die Dogmatiker ſo laut rühmen, mit ſo hohem Eifer nach dem Moraliſch-Guten trachteten.

Bisher iſt die Realität des Guten und des Uebels bezweifelt worden. Jetzt kann man die Exiſtenz beyder einmal einräumen, und die Frage aufwerfen: Ob es möglich ſey, auch unter dieſer Vorausſetzung glücklich zu leben? Die dogmatiſchen Philoſophen verſichern dieſes geradezu. Wer das Gute erreicht hat, und das Uebel vermeidet, ſagen ſie, iſt glückſelig; die Wiſſenſchaft eines richtigen Verhaltens im Leben ſey die Klugheit, die das Gute und Uebel unterſcheiden, und die Glückſeligkeit gewinnen lehre. Die Skeptiker dagegen lehren, daß auch diejenigen, welche die Exiſtenz eines von Natur Guten oder Uebels annehmen, elend und unglücklich leben; denjenigen aber, die nichts entſcheiden, und ihren Beyfall zurückhalten, das leichteſte und glückſeligſte Leben zu Theil werde. Dies läßt ſich nun aber erſt nach einer genauern Unterſuchung deutlich einſehn.

Alle Unglückſeligkeit entſteht aus einer gewiſſen Beunruhigung. Die Menſchen erfahren aber Beunruhigungen, entweder weil ſie eifrig und heftig wonach ſtreben, oder weil ſie etwas eifrig und heftig fliehen. Nun ſtreben aber die Menſchen eifrig und heftig nach dem, was ſie für ein Gut halten, und fliehen, was ihnen ein Uebel ſcheint. Mithin entſteht alle Unglückſeligkeit daher, daß ſie nach Gütern als Gütern trachten, und Uebel als Uebel fliehen. Weil alſo der Dogmatiker glaubt, dieſes ſey von Natur gut, jenes von Natur übel, und er das eine verfolgt,

und das andere flieht, ſo iſt er deßhalb in Unruhe, und wird niemals glückſelig ſeyn. Denn entweder iſt dasjenige, wornach irgend Jemand trachtet, ſogleich und von Natur gut, und das, was Jemand flieht, in der That zu verabſcheuen; oder nur Etwas von dem, wonach die Menſchen ſtreben, iſt zu begehren, und nicht Alles, und Etwas von dem, was ſie fliehen, iſt wirklich zu fliehen. Oder die Dinge ſind von einer relativen Beſchaffenheit; ſo daß ein Ding in Beziehung auf dieſes beſtimte Individuum zu begehren oder zu fliehen iſt; ſeiner Natur nach aber weder das Eine noch das Andere von ihm prädicirt werden kann. Wird nun dasjenige, wonach Jeder auf irgend eine Art ſtrebt, als ein Gut von Natur geſetzt, und was er flieht, als ein Uebel von Natur; ſo führt man ein Leben, das ſich ſelbſt widerſpricht, da man nothwendig eben dasſelbe zugleich begehren und fliehen muß; begehren, ſoferne es von Einigen für ein Gut gehalten wird; fliehen, ſoferne es Andere für ein Uebel halten. Nennt man aber nicht Alles ein Gut oder Uebel, was Einige begehren oder fliehen, ſondern nur Etwas davon; ſo wird man freylich leben können; aber niemals ohne Beunruhigung leben. Indem man verfolgt, was man für von Natur gut hält, und das Gegentheil flieht, kann man niemals von Unruhe frey ſeyn. Aber auch während man das erſehnte Gut noch nicht erreicht hat, wird man eben durch die Sehnſucht höchſt beunruhigt ſeyn. Und wiederum, wenn das Gut erreicht iſt, wird man wegen zu großer Freude, oder wegen ängſtlicher Beſorgniß das Erworbene zu bewahren, doch nicht ruhen. So geht es auch mit dem Uebel. Denn iſt man auch vom Uebel befreyt, wird man der Sorge nicht los, da die Unruhe, indem man ſich vor dem

Uebel hütet und es flieht, peinlich genug iſt. Empfindet man das Uebel ſelbſt, ſo entrinnt man dadurch nicht einmal der Quaal, daß man darauf ſinnt, wie man dem Verderben entgehen könne. Nimt man aber an, es ſey nichts mehr von Natur zu begehren, als zu fliehen, und mehr zu fliehen, als zu begehren; da jedes Ding ſich auf irgend eine Weiſe zu Etwas beziehe, und zu verſchiedener Zeit und unter verſchiedenen Umſtänden bald zu begehren, bald zu fliehen ſey; ſo wird man glückſelig und ohne alle Beunruhigung leben; man wird nicht ſich wegen eines Gutes als Gutes überheben, noch durch das Uebel unterdrückt werden; und was ſich durch Nothwendigkeit ereignet, wird man mit erhabener Großmuth ertragen, frey von der Beſchwerde, die aus dem Wahne entſpringt, daß etwas ein Gut oder Uebel ſey. Das Reſultat iſt: Derjenige wird nicht glückſelig leben, der die Exiſtenz von Gütern oder Uebeln annimt.

Ferner: Was ein Uebel hervorbringt, iſt eben ſo zu fliehen, wie das Uebel ſelbſt. Wenn alſo der Schmerz ein Uebel iſt, ſo muß man annehmen, daß die Urſache des Schmerzes eben ſo, wie der Schmerz ſelbſt, zu fliehen ſey; und wenn der Tod ein Uebel iſt, ſo wird das Tödtende ebenfalls unter die Uebel gehören. Nun bringen aber Dinge, die einige für natürlich gut erklären, Uebel hervor. Alſo giebt es Güter, die ihrer Wirkung nach Uebel ſind, und die Unglückſeligkeit verurſachen. Denn aus ſolchen Gütern entſpringen alle Uebel, Geld- und Ehrgeiz, Eiferſucht, Wolluſt u. dgl. Jeder, der etwas für ein Gut hält, und mit Heftigkeit darnach ringt, verfällt unvermerkt in das angrenzende Laſter. Wer z. B. das Vorurtheil hegt, der Reichthum ſey ein Gut, der wird ſich eifrig bemühen, Reichthum zu erwerben.

Dies iſt aber nichts anders, als geizig ſeyn. Wer alſo den Reichthum als das höchſte Gut betrachtet, wird dadurch, daß er heftig darnach ſtrebt, das Laſter des Geizes annehmen. Eben ſo iſt es bey dem Vorurtheile, daß Ehre und Wohlluſt Güter ſeyen. Demnach wenn das, was Uebel erzeugt, ſelbſt ein Uebel iſt; die Dinge aber, die von einigen Philoſophen für Güter gehalten ſind, Uebel aller Art hervorbringen; ſo muß man bekennen, daß jene vermeynten Güter ihrer Wirkung nach in der That Uebel ſind. — Die Gegner können nicht einwenden, daß bey der Beſtrebung nach den Gütern an den Beſtrebenden ſelbſt etwas Uebels hafte; dem Geld- oder Ehrgeizigen ſelbſt klebe irgend eine Unruhe an; wenn ſie aber ihre Abſicht erlangt hätten, ſo erfolge eine Befreyung von der Unruhe und vorherigen Beſchwerde. Denn wer reich geworden iſt, ſucht den Reichthum nicht mehr mit Heftigkeit, uud wer Wohlluſt genoſſen hat, hört auf, nach ihr zu trachten. Wie Thiere, die von einem Felſen herabſteigen, um zu trinken, durch den Schmerz zur Wohlluſt getrieben werden, und wenn ſie geſättigt ſind, von ihrer vorherigen Arbeit ausruhen; ſo empfinde auch der Menſch nothwendig, indem er nach dem Gute ringt, eine Beſchwerde; habe er aber erreicht, wonach er ſich ſehnte, ſo werde er ruhig. Niemand, antwortet Sextus, kann dieſes behaupten, und die Sache verhält ſich auch nicht ſo. Denn wenn die Menſchen erlangt haben, was ſie als Güter anſehen, ſo werden ſie noch mehr durch den Gedanken beunruhigt, daß ſie nicht allein dieſe Güter haben. Nur um des Alleinbeſitzes willen halten ſie die Güter für köſtlich, und der Anſtrengung werth, ſie zu erwerben. Dadurch werden bey ihnen Eiferſucht und Neid gegen ihre Mitmenſchen rege, und

auch

auch aus dem Grunde iſt das Beſtreben nach Gütern nicht ohne Verdruß und Betrübniß, und ihr Beſitz wird die Quelle vieler Uebel. Nicht anders verhält es ſich mit den Uebeln ſelbſt. Hat Jemand das Vorurtheil, es gebe gewiſſe Uebel von Natur, wie Schande, Armuth, Blindheit, Schmerz, Krankheit, Thorheit überhaupt; ſo wird er nicht bloß durch dieſe gefoltert, ſondern auch um ihrer willen durch noch ſehr viel andere. Empfindet er ſie ſelbſt, ſo komt noch die Vorſtellung hinzu, die er von ihnen hat, und die das Uebel erhöht. Empfindet er ſie nicht wirklich, ſo ruht er eben ſo wenig, ſondern er verwahrt ſich entweder vor künftigen Uebeln, oder die Furcht vor denſelben iſt ſeine unzertrennliche Begleiterinn. Hat hingegen die Vernunft gezeigt, es ſey nichts von Natur weder ein Gut, noch ein Uebel, ſo wird die Beunruhigung aufhören, und ein ſtilles, freundliches Leben beginnen.

Sextus ſetzt nun noch aus einander, daß die dogmatiſche Philoſophie auch keine Hülfe gegen die Unruhe des Gemüths gewähren könne. Denn wird ein Gut oder Uebel von Natur angenommen, ſo muß man demjenigen, der irgend ein Gut als Gut heftig begehrt, oder ein Uebel als Uebel flieht, entweder dieſes ſchlechthin verbieten, oder ihm ſagen, daß weder das Gute zu begehren, noch das Böſe zu fliehen ſey. Oder man muß ihm darthun, daß das, was er verfolgt, den geringſten Werth habe, und das Bemühen nach demſelben ihm nicht anſtändig ſey; er müſſe nach etwas Größerem ſtreben. Der Reichthum z. B. ſey von geringem Werthe, die Tugend von größerem; alſo nach dieſer, nicht nach jenem müſſe man trachten. Oder, daß dieſes, bey geringem Nutzen, viel Beſchwerden habe; jenes, bey großem Nutzen, nur wenig. Aber die Behauptung, daß man

weder das Gute ſuchen, noch das Uebel fliehen müſſe, iſt ſehr verſchieden von der Lehre der Dogmatiker, die immer dem Volke zurufen: Dies und das müſſe begehrt und verabſcheuet werden. Sagt man aber, gewiſſe Dinge, als geringe und verächtlich, ſeyen nicht zu ſuchen; man müſſe andern, als vortrefflichern, nachſtreben; ſo beendigt man damit die Unruhe nicht, ſondern giebt ihr nur eine andere Richtung. Denn ſo wie Jemand durch die Verfolgung des Erſten beunruhigt würde, ſo wird er auch durch die Verfolgung des Zweyten beunruhigt werden. Damit wird die Philoſophie eine Krankheit gegen die andere vertauſchen. Man kann nicht ſagen, daß die Unruhe, die Jemand ſtatt einer andern erhält, gemäßigt ſey; diejenige aber, die gehoben iſt, heftiger war. Denn eben die Meynung, die der Beunruhigte von dem erſten Gute hatte, wonach er ſtrebte, und wodurch er eben beunruhigt wurde, die hat er auch von dem andern. Behauptet der Dogmatiker ſchlechthin: Dieſes iſt wenig nützlich, hat aber mehr Beſchwerden; ſo wird er eine Vergleichung Eines zu Wählenden und zu Fliehenden mit einem Andern zu Wählenden und zu Fliehenden machen; die Unruhe des Gemüths aber nicht heben. Sonach bleibt nichts anders übrig, als das Reſultat der Skepſis: **Nur dann läßt ſich die Unruhe des Gemüths beendigen, und zu einem glücklichen Leben führen, wenn man demjenigen, der ein Uebel flieht, oder nach einem Gute ſtrebt, zeigt, daß von Natur weder ein Gut, noch ein Uebel exiſtire.**

Dieſes praktiſche Reſultat der Skeptiker wird nun vom **Sextus** noch weiter ausgeführt. Glücklich iſt derjenige, der ſein Leben ohne Unruhe in ſtiller Zufriedenheit und Heiterkeit hinbringt. Die ſo ge-

nann-

nannten Güter und Uebel aber beruhen theils auf der Meynung, theils auf der Nothwendigkeit. Auf der Meynung beruhen diejenigen, welche die Menſchen nach einem vorhergegangenen Urtheile ſuchen oder fliehen. Güter ſind von den äuſſern Dingen Reichthum, Anſehn, edles Geſchlecht u. dgl.; ferner welche den Körper betreffen, Schönheit, Stärke, Gewandheit; endlich welche die Seele angehn, Tapferkeit, Gerechtigkeit, Klugheit, Mäßigkeit, überhaupt Tugend. Allen dieſen ſind Uebel entgegengeſetzt. Auf Nothwendigkeit aber beruhen alle diejenigen, welche der Eindruck auf die vernunftloſe Sinnlichkeit hervorbringt, und die Niemand ändern kann, wie Vergnügen und Schmerz. Daß nun in Anſehung der Güter und Uebel, welche auf der Meynung beruhen, allein der Skeptiker glückſelig leben könne, iſt ſchon bemerkt worden (Hypotyp. Pyrrhon. I, 25); und erhellt auch aus der vorherigen Erörterung, daß derjenige nicht glückſelig ſeyn könne, der die Exiſtenz eines natürlich Guten oder Uebels behauptet. In Anſehung der Güter und Uebel aber, welche der nothwendige Sinneneindruck erzeugt, giebt der Skeptiker nach. Denn von dem, was nicht aus verkehrter Vernunft und falſcher Meynung herrührt, ſondern aus einem unwillkührlichen Sinneneindrucke, davon kann ſich der Skeptiker unmöglich durch ſkeptiſche Gründe befreyen. Wer die Beſchwerde des Hungers oder Durſtes empfindet, den kann man nicht durch ein ſkeptiſches Raiſonnement überreden, daß er die Beſchwerde nicht habe; und wenn er in der Stillung des Hungers oder Durſtes Vergnügen genießt, kann man ihm nie überreden, daß er es nicht genieße. Was hat man alſo, ſagen hier die Dogmatiker, von der Zurückhaltung des Beyfalls für Vortheil in Beziehung auf Glückſelig-

ſeligkeit, wenn wir einmal überhaupt in Unruhe leben, und durch dieſe Unruhe elend und unglücklich ſeyn müſſen? — Einen großen Vortheil, antwortet der Skeptiker. Denn obgleich der Skeptiker dadurch beunruhigt wird, daß etwas vorhanden iſt, was ihm Schmerz verurſacht, ſo erträgt er doch die Beſchwerde geduldiger, als die Dogmatiker. Erſtlich iſt es gar nicht Eins und Daſſelbe: wie die große Menge, von den Beunruhigungen im Verfolgen unendlich vieler Güter und Vermeiden unendlich vieler Uebel, gleichſam als von Furien, umhergetrieben zu werden; und wie der Skeptiker nur eine beſtimte Gattung von Uebeln zu ertragen und ſich gegen dieſe zu verwahren. Zweytens ſelbſt das, was der Skeptiker als ein Uebel flieht, beunruhigt ihn nicht ſehr. Entweder iſt es eine kleine Arbeit oder Schmerz, wie Hunger, Durſt, Kälte, Hitze u. dgl., was uns täglich begegnet. Oder im Gegentheile es iſt ein ſehr ſtarker und lebhafter Schmerz, wo die Aerzte oft nur lindernde Mittel geben. Oder endlich es iſt ein mäßiger und anhaltender Schmerz, wie bey einigen Krankheiten. Gegen den alltäglichen Schmerz laſſen ſich leicht Mittel und Erleichterungen anſchaffen, Speiſe, Trank, Kleidung; und er iſt auch am wenigſten beunruhigend. Der ſtarke Schmerz, ſo heftig er auch beunruhigen mag, wird doch in eben dem Momente, wo er wie ein Blitz erſchreckt, beendigt. Der mäßige und anhaltende Schmerz aber dauert nicht das ganze Leben hindurch, und iſt auch nicht von Natur fortwährend, ſondern hat auch viele ruhige Intervalle. Wäre er ganz anhaltend, würde er ſich nicht der Zeit nach ausdehnen; er iſt alſo gemäßigt, und dem Skeptiker nicht ſo ſehr fürchterlich. Geſetzt aber auch, die Beunruhigung wäre noch ſo groß, ſo iſt die Schuld

nicht

nicht auf den Skeptiker zu ſchieben, der wider Willen und nothwendig leidet; ſondern auf die Natur, welche ſich um menſchliche Geſetze nicht bekümmert, und auf den, welcher durch ſeinen Wahn ſich ein Uebel zuzieht. Wer nicht die Meynung hegt, der Schmerz ſey ein Uebel, der erträgt den Schmerz nur, weil er muß; wenn er ſich aber auſſerdem einbildet, daß der Schmerz das einzige Widernatürliche für den Menſchen, das einzige Uebel ſey; der verdoppelt dadurch die Beſchwerde, welche ihm aus demſelben erwächſt. Wir ſehen ja oft, daß Leute, die chirurgiſche Operationen erdulden, die Quaal des Schnittes ſtandhaft aushalten, und weder die Farbe verändern, noch wimmern, weil ſie blos den Schmerz des Schneidens empfinden. Hingegen die Umſtehenden, wenn ſie zuerſt ein wenig Blut fließen ſehen, erblaſſen, zittern, gerathen in Schweiß, werden ohnmächtig, nicht des Schmerzes wegen; denn ſie fühlen keinen Schmerz; ſondern des Vorurtheils wegen, das ſie haben, der Schmerz ſey ein Uebel. Die Unruhe, die aus dem Vorurtheile entſpringt, etwas ſey ein Uebel, iſt alſo oft größer, als diejenige, welche das Uebel ſelbſt erregt. Der Skeptiker, der über nichts entſcheidet, was auf Meynung beruht, genießt daher der vollkommenſten Glückſeligkeit. Durch unwillkührliche und vernunftloſe Empfindungen wird er zwar beunruhigt, denn er iſt nicht, wie Homer ſagt, der Sohn einer bejahrten Eiche oder eines Felſen, ſondern aus menſchlichem Geſchlechte; aber er wird dadurch nur mäßig afficirt. Daher ſind auch diejenigen zu verachten, die glauben, der Skeptiker lebe in träger Muße und Unthätigkeit, und ſtehe mit ſich ſelbſt im Widerſpruche. Er müſſe deswegen unthätig ſeyn, weil das ganze Leben im Begehren und Flie-

Fliehen beſtehe, und derjenige, der nicht begehre oder fliehe, das Handeln aufhebe, und ſich wie eine Pflanze verhalte. Daß der Skeptiker mit ſich ſelbſt im Widerſpruche ſtehe, zeigt man durch folgendes Beyſpiel: Wenn er in die Gewalt eines Tyrannen komt, und zu einer Schandthat gezwungen werden ſoll; ſo wird er entweder nicht thun, was ihm befohlen wird, und lieber einen freywilligen Tod ſterben; oder er wird aus Furcht vor der Quaal dem Befehle gehorſam ſeyn. Er wird alſo hier Eins wählen und das Andere vermeiden. Dies thun aber nur diejenigen, welche überzeugt ſind, daß es etwas zu begehren und etwas zu fliehen gebe. Diejenigen, welche ſo urtheilen, wiſſen nicht, daß der Skeptiker nicht dem philoſophiſchen Raiſonnement gemäß lebt; denn da müßte er ſich alles Handelns enthalten; ſondern nach einer Beobachtung, die nichts mit der Philoſophie zu thun hat, kann er einiges begehren, und einiges fliehen. Sollte er aber von einem Tyrannen gezwungen werden, etwas Verbotenes zu thun, ſo wird er nach ſeinem Begriffe von ſeinen vaterländiſchen Geſetzen und Sitten, wie es die Sache mit ſich bringt, dieſes wählen und jenes verabſcheuen; das Harte und Grauſame wird er leichter ertragen, als der Dogmatiker, weil er nicht ſo vom Wahn und Meynung abhängt, wie dieſer.

Die Dogmatiker geben auch vor, daß ſie eine Kunſt zu leben lehrten. Epikur nannte deswegen die Philoſophie eine Bemühung, ſich durch Unterſuchung und Gründe ein glückſeliges Leben zu bereiten. Die Stoiker aber erklären geradezu, die Klugheit, als die Wiſſenſchaft von Gütern, Uebeln, und gleichgültigen Dingen, ſey die Kunſt zu leben; wer dieſe beſitze, ſey allein ſchön, reich, weiſe. Denn wer beſitzt, das großen Werth hat, iſt reich. Die

Tugend

Tugend aber iſt von großem Werthe, und der Weiſe allein beſitzt ſie; alſo iſt auch der Weiſe allein reich. Wer liebenswürdig iſt, iſt ſchön; blos aber der Weiſe iſt liebenswürdig, und folglich iſt auch er allein ſchön. Dergleichen Vorſpiegelungen locken zwar die Jugend an, ſind aber durchaus ungegründet. Was man für die Kunſt zu leben hält, und wodurch man glaubt, glücklich zu werden, iſt nicht eine Kunſt, ſondern beſteht aus vielen und verſchiedenen Künſten; es iſt eine andere nach dem Epikur, eine andere nach den Stoikern, eine andere nach den Peripatetikern. Entweder muß man alſo allen zugleich folgen, oder nur Einer, oder gar keiner. Allen zugleich kann man nicht folgen, weil ſie einander widerſtreiten. Was die eine vorſchreibt als wünſchenswerth, verbietet die andere als verabſcheuungswürdig. Man kann eben dasſelbe nicht zugleich ſuchen und fliehen. Wäre aber nur Eine zu befolgen, ſo iſt die Wahl derſelben entweder willkührlich; und das kann doch nicht ſeyn, weil es dann eben ſo gut wäre, als ob Jemand allen folgen wollte; oder diejenige iſt zu befolgen, die für die vorzüglichere gehalten wird. Im letzteren Falle iſt wiederum entweder die zu befolgen, die durch eine andere, oder diejenige, die durch ſich ſelbſt für vorzüglicher erklärt worden iſt. Aber der, welche durch ſich ſelbſt für vorzüglicher erklärt worden iſt, kann man nicht trauen; oder man muß allen trauen. Denn wenn jener zu vertrauen iſt, weil ſie durch ſich ſelbſt für vorzüglicher erklärt worden, ſo wird man auch den übrigen vertrauen dürfen, da jede ſich ſelbſt für vorzüglicher erklärt. Eben ſo wenig iſt der zu trauen, die durch eine andere für vorzüglicher erklärt worden iſt. Denn ſo wie ſie ſelbſt als eine von der andern verſchiedene Kunſt wieder durch

eine

eine andere beurtheilt werden muß, ſo bedarf auch dieſe andere wieder einer Beurtheilung u. ſ. w. Wenn man demnach weder allen Künſten des Lebens folgen darf, noch einer einzigen, ſo bleibt nichts übrig, als daß man keiner zu folgen habe. Ueberdem, da es viele Künſte des Lebens giebt, muß nothwendig derjenige, der einer von ihnen ausſchließend folgt, unglücklich ſeyn, theils aus den ſchon bemerkten Urſachen, theils noch aus einem andern Grunde. Jeder Menſch wird von einer beunruhigenden Neigung bewegt, ſey es zum Reichthum, oder zur Wohlluſt, oder zum Ruhme. Dieſe wird keine dogmatiſche Schule in ihm unterdrücken. Aber wer von Geld- und Ehrgeiz regiert wird, deſſen Begierde wird die peripatetiſche Philoſophie noch mehr entzünden, als welche Reichthum und äuſſere Ehre zu den Gütern zählt. Wer die Wohlluſt liebt, den wird die Lehre des Epikur noch wohllüſtiger machen, die die Wohlluſt als das Ziel aller Glückſeligkeit darſtellt. Den Ruhmſüchtigen wird die Lehre der Stoiker noch tiefer in dieſe Leidenſchaft ſtürzen, da nach ihrer Meynung die Tugend, und was aus Tugend entſpringt, allein ein Gut iſt. Was alſo die Dogmatiker eine Kunſt des Lebens nennen, iſt mehr ein Beförderungsmittel des Uebels, als ein Heilmittel deſſelben.

Wollte man auch zugeben, daß eine Kunſt des Lebens exiſtire, in Anſehung welcher alle einſtimmig wären, z. B. die Stoiſche, ſo werden wir ſie doch deßhalb nicht annehmen können, weil ſie viel und mancherley Uebel mit ſich führt. Denn wenn die Kunſt zu leben als Klugheit eine Tugend iſt, und der Weiſe allein die Tugend beſitzt; die Stoiker aber nicht Weiſe ſind; ſo werden ſie die Klugheit nicht beſitzen, und alſo auch nicht die Kunſt zu leben. Wenn

ſie

ſie dieſelbe nicht beſitzen, wird ſie auch von ihnen nicht Andern mitgetheilt werden können. Und wenn nach ihrer eigenen Meynung keine Kunſt beſtehen kann, wird auch die Kunſt zu leben nicht beſtehen können. Nun findet das Erſte ſtatt; folglich auch das Letzte. Eine Kunſt iſt ein Syſtem von Begriffen, und ein Begriff (in der Stoiſchen Philoſophie) iſt der Beyfall, der einer begreiflichen Vorſtellung gegeben wird. Es giebt aber keine begreifliche Vorſtellung, weil wir kein Vermögen haben, ſie durch ein ſicheres Kennzeichen zu unterſcheiden; mithin giebt es auch keinen Begriff, und kein Syſtem von Begriffen, mithin keine Kunſt. Ferner: Wenn die Kunſt zu leben, oder die Klugheit, die Güter, Uebel und gleichgültigen Dinge betrachtet; ſo iſt ſie entweder verſchieden von den Gütern, welche ſie zum Gegenſtande hat; oder ſie ſelbſt iſt ein Gut. Iſt das erſtere, ſo giebt es keine ſolche Kunſt, weil vorher gezeigt iſt, daß es keine Güter und Uebel giebt. Iſt das andere, ſo iſt die Kunſt eine Kunſt von ſich ſelbſt, was abermals ungereimt iſt. Denn das, wovon ſie eine Kunſt iſt, wird vor der Kunſt gedacht. Die Heilkunſt iſt die Wiſſenſchaft der heilſamen, ſchädlichen und gleichgültigen Dinge; aber vor der Heilkunſt geht das Heilſame und Schädliche her. Die Stoiker ſelbſt ſagen, die Dialektik ſey die Wiſſenſchaft des Wahren, Falſchen, und des Weder Wahren noch Falſchen. Das Wahre, Falſche, und Weder Wahre noch Falſche exiſtirt alſo doch vor der Dialektik. Sollte nun die Klugheit die Wiſſenſchaft ihrer ſelbſt ſeyn, müßte ſie vor ſich ſelbſt exiſtirt haben. Es läßt ſich alſo auch aus dieſem Grunde nicht ſagen, daß es eine Klugheit oder Kunſt des Lebens gebe. Ferner: Jede Kunſt und Wiſſenſchaft hat techniſche und ſcien-

tifiſche

tiſiſche Grundſätze und Regeln; die Kunſt zu leben aber hat dergleichen nicht, wie aus den Ausſprüchen der Stoiker ſelbſt erhellt, die Sextus anführt, deren Beobachtung den Geſetzen widerſtreitet, und deren Nichtbeobachtung ſie überflüſſig macht. Ueberdem hat jede Kunſt, ſie mag ſich nun auf Erkentniß beziehen, wie die Geometrie und Aſtrologie, oder auf das ſubjective Handeln, wie die Fechtkunſt, oder ein äuſſeres Werk hervorzubringen, wie die Mahlerey und Bildhauerkunſt, ein eigenes Merkmal, wodurch ſie ſich von allen andern Dingen unterſcheidet. Dieſes aber hat die Kunſt des Lebens nicht; es giebt alſo keine ſolche Kunſt. Was nemlich dem Muſiker und dem Nichtmuſiker gemeinſchaftlich iſt, das gehört nicht zur Muſik; was dem Grammatiker und dem Nichtgrammatigemeinſchaftlich iſt, gehört nicht zur Grammatik; und ſo gehört überhaupt nichts zur Kunſt, was den Kunſterfahrnen und den Unerfahrnen in derſelben gemeinſchaftlich iſt. Was alſo dem Klugen und dem Nichtklugen gemeinſchaftlich iſt, gehört nicht zur Klugheit, und iſt ihr nicht eigen. Es giebt aber Handlungen, die dem Klugen wie dem Nichtklugen gemeinſchaftlich ſind. Wollen wir als eine der Klugheit eigene Handlung annehmen, die Eltern zu ehren, ein anvertrautes Depoſitum zurück zu geben, ſo findet man auch Nichtkluge, die ſo etwas thun. Die Handlungen des Klugen haben alſo nichts Eigenthümliches, wodurch ſie ſich von den Handlungen des Nichtklugen unterſcheiden, und wenn dem ſo iſt, wird es überhaupt keine Klugheit oder Kunſt des Lebens geben.

Gegen den zuletzt angeführten Grund, aus welchem die Nichtexiſtenz einer Wiſſenſchaft des Lebens gefolgert wurde, machten die Dogmatiker mehrere

Einwürfe, die aber Sextus ebenfalls zu widerlegen ſucht. Es könten zwar, ſagten ſie, Kluge und Unkluge dieſelben Handlungen verrichten; für den Unterſchied der Klugheit oder Unklugheit dabey komme es aber darauf an, ob dieſe Handlungen nach einer Regel der Kunſt des Lebens geſchähen oder nicht. Seine Eltern ehren könne der Weiſe ſo gut, wie der Thor; aber ſie aus Klugheit ehren, ſey nur dem Weiſen eigen. Bloß dem Weiſen ſey die Kunſt eigenthümlich, was er thue, mit der beſten Geſinnung zu thun. Diejenigen, die dieſen Einwurf machen, erwiederte Sextus, ſcheinen abſichtlich taub zu ſeyn, und von ganz etwas anderem zu ſprechen, als wovon die Rede iſt. Wir zeigen, daß es keine Handlungen des Klugen gebe, wodurch er ſich von dem Nichtklugen unterſcheide; das können ſie nicht leugnen; dagegen behaupten ſie, daß die jenen beyden gemeinſchaftlichen Handlungen bald von der Klugheit, bald von der Thorheit herrühren; gleichwohl können ſie dies letztere nimmermehr beweiſen; denn wie läßt ſich unterſcheiden, daß irgend eine beſtimte Handlung aus Klugheit, oder aus Thorheit geſchehe, da man aus den Handlungen ſelbſt, ſofern ſie dem Weiſen und dem Thoren gemeinſchaftlich ſind, dieſes gar nicht abnehmen kann? Andere glauben, der Unterſchied des Princips der Handlungen werde dadurch bemerkt, daß ſie beſtändig eine regelmäßige und ſich gleiche Wirkung hätten. Es ſey dem mechaniſchen Künſtler eigen, alles gleichförmig und zu derſelben Abſicht zu verrichten; ſo ſey auch der Weiſe ſich beſtändig in rechtſchaffenen Handlungen gleich; der Thor hingegen nicht. Diejenigen, welche ſo urtheilen, antwortet Sextus, ſcheinen der Natur zu widerſprechen. Es iſt mehr Wunſch, als Wirklichkeit, daß es eine beſtimte

Lebensordnung nach wiſſenſchaftlichen Principien gebe. Jeder Menſch muß ſich nach der Verſchiedenheit der Umſtände richten, und kann niemals dieſelbe Lebensordnung beobachten; am wenigſten der Kluge, wenn er die Unbeſtändigkeit der Dinge und den Wechſel des Glücks erwägt. Dazu komt: wenn es in der That eine Kunſt des Lebens gäbe, ſo würde ſie wohl Niemanden mehr nützen, als dem Weiſen, der ſie beſitzt, indem ſie ihm Mäßigkeit im Beſtreben nach Gütern und im Vermeiden der Uebel gewährt. Die Klugheit nutzt aber dem Weiſen nicht, wie gezeigt werden ſoll; es giebt alſo keine Kunſt des Lebens. Der Weiſe wird entweder deßwegen enthaltſam genannt, weil er nichts Böſes begehrt, und nichts Gutes flieht; oder weil er zwar böſe Begierden hat, ſie aber durch Vernunft überwindet. In der erſten Bedeutung kann er nicht enthaltſam heißen; denn er kann ſich deſſen nicht enthalten, was er nicht hat. Den Eunuchen kann man nicht enthaltſam im Genuße der Wohlluſt nennen; den, welcher einen ſchwachen Magen hat, nicht enthaltſam im Genuße der Speiſen; denn beyde haben zu dieſen Dingen gar keine Neigung. Soll aber der Weiſe deßwegen für enthaltſam gelten, weil er zwar böſe Neigungen hat, ſie aber durch Vernunft überwindet; ſo muß man erſtlich zugeben, daß ihm ſeine Klugheit nicht nütze, indem er immer von Leidenſchaften beunruhigt wird, gegen welche er der Hülfe bedarf; zweytens, daß er noch unglücklicher iſt, als der Thor; denn indem jener ſeine Neigung zum Böſen überwindet, wird er eben hierdurch noch mehr beunruhigt, als dieſer, der ſie befriedigt.

Schon daraus, daß keine Kunſt zu leben exiſtirt, fließt, daß ſie auch nicht gelehrt werden könne. Inzwiſchen kann der Skeptiker die Exiſtenz der-

derſelben zum Ueberfluße einräumen, und dennoch zeigen, daß ſie ſich nicht lehren laſſe. Zu jeder Diſciplin gehört: 1) etwas, das gelehrt wird; 2) ein Lehrender; 3) ein Lernender; 4) eine Lehrart. Von allen dieſen Stücken iſt nichts gewiſſes und anerkant; es giebt alſo keine Diſciplin. Erſtlich: Wird eine Sache gelehrt, ſo wird entweder gelehrt, daß ſie iſt, oder daß ſie nicht iſt. Das, was nicht iſt, kann nicht gelehrt werden; denn dieſes hat keine Prädicate; und könnte es gelehrt werden, ſo würde das Nichts wahr ſeyn; es würde ferner nichts Wahres gelehrt werden können; woraus die Ungereimtheit folgen würde, daß alles, was gelehrt wird, falſch ſey. Das, was iſt, kann eben ſo wenig gelehrt werden; denn entweder würde es gelehrt, ſofern es ſelbſt iſt, oder ſofern etwas anders iſt. Im erſten Falle könte von einer Sache, ſofern ſie iſt, nicht gelehrt werden, daß ſie iſt, und wenn das iſt, ſo wird überhaupt nichts ſeyn, das gelehrt werden könte. Im andern Falle würde etwas gelehrt werden als Accidens von dem, was nicht iſt; und das widerſpricht ſich. Sextus zeigt noch außerdem, daß der Gegenſtand der Lehre entweder körperlich oder unkörperlich ſeyn müſſe, in die Sinne fallend oder denkbar, aber nach keinen von beyden Prädicaten gelehrt werden könne. Ferner, was gelehrt werden ſoll, iſt entweder wahr oder falſch; das Falſche kann nicht gelehrt werden, was aus ſeiner Natur erhellt; ob es aber ein Wahres gebe, iſt problematiſch, wie oben dargethan worden, und von problematiſchen Dingen kann keine Diſciplin exiſtiren. Dazu komt: Was gelehrt wird, iſt entweder eine Sache der Kunſt, oder nicht. Iſt es keine Sache der Kunſt, ſo bedarf es keiner Diſciplin. Iſt es eine Sache der Kunſt, ſo erhellt ſie entweder aus ſich ſelbſt,

oder ſie iſt dunkel. Erhellt ſie aus ſich ſelbſt, ſo braucht ſie wiederum nicht gelehrt zu werden; iſt ſie aber dunkel, ſo kann ſie eben deßwegen nicht gelehrt werden, weil ſie nicht evident iſt. Zweytens: Wenn erwieſen iſt, daß die Exiſtenz einer Sache, die gelehrt wird, problematiſch ſey, ſo wird dadurch auch der Lehrende aufgehoben, und der Lernende, weil jener nichts mehr hat, was er lehren, und dieſer, was er lernen könte. Mit dem Objecte der Lehre, dem Lehrenden, und dem Lernenden, fällt auch die Exiſtenz einer Lehrart weg.

Ueberhaupt ſollte die Kunſt des Lebens gelehrt werden können, ſo müßte ſie entweder der Kluge den Klugen, oder der Unkluge den Unklugen, oder der Unkluge den Klugen, oder der Kluge den Unklugen lehren. Der Kluge kann ſie den Klugen nicht lehren, weil beyde ſchon die Tugend beſitzen, und keiner den Unterricht des andern bedarf. Der Unkluge kann ſie den Unklugen nicht lehren; denn beyde bedürfen der Belehrung. Der Unkluge kann ſie den Klugen nicht lehren, denn der Blinde kann dem Sehenden die Farben nicht zeigen. Alſo bliebe nichts übrig, als daß der Kluge ſie den Unklugen lehrte; aber auch die Möglichkeit hiervon iſt zweifelhaft. Wenn die Klugheit die Wiſſenſchaft von den Gütern, den Uebeln, und den gleichgültigen Dingen iſt, der Unkluge aber von allen dieſen keinen Begriff hat, ſo wird er zwar wohl die Worte des Unterrichts hören, aber den Inhalt niemals verſtehn.

Zweyter

Zweyter Abſchnitt.

Geſchichte der Philoſophie

im Zeitalter kurz vor und nach Chriſti Geburt bis auf die Periode der Scholaſtik im Mittelalter.

Durch die politiſche Verbindung, in welche die Griechen mit den Römern geriethen, und die eine gänzliche Unterdrückung der Freyheit und Unabhängigkeit jener nach ſich zog, wurde das Studium der Philoſophie, wie die Liebe zur Kunſt, und die wiſſenſchaftliche Cultur überhaupt, aus Griechenland nach Latium verpflanzt. Der hier ausgeſtreute Samen philoſophiſcher Erkentniß fand einen Boden, dem es zwar nicht an Empfänglichkeit fehlte, der aber aus mehr Gründen nicht geeignet war, eine vollkomnere und veredeltere Frucht hervorzubringen, als die Muſe der griechiſchen Philoſophie in ihrer Heimath gewonnen hatte. Erſt ſpät nahmen die Römer einiges Intereſſe an philoſophiſchen Speculationen, und ſelbſt zu der Zeit, wo dieſes Intereſſe am verbreitetſten und lebhafteſten unter ihnen war, erſcheinen ſie als bloße Dilettanten der Philoſophie, als Lerner und Nachdenker griechiſcher Philoſopheme, deren Darſtellung und praktiſche Anwendung höchſtens nur vom Nationalcharakter, und der Nationaldenkart der Römer ein eigenthümliches Colorit und eine beſondere Richtung erhielt. Die Philoſophie als Wiſſenſchaft haben ſie

weder im Innern mehr ausgebildet, noch in ihren Grenzen erweitert. Vielmehr blieben ſie immer noch weit hinter den Griechen zurück, und man kann nicht behaupten, daß irgend ein Römer, den Cicero etwa ausgenommen, in eben dem Grade philoſophiſcher Denker geweſen ſey, in welchem es unter den Griechen während der Blüthe und Reiſe ihrer philoſophiſchen Literatur ſo viele waren. Die Römer hörten nie auf, die Schüler von Griechen zu ſeyn.

Die Verbreitung der Pythagoreiſchen und Eleatiſchen Philoſophie bey den griechiſchen Colonien in Unteritalien hatte auf die urſprüngliche Cultur der Römer gar keinen, oder einen ſehr unerheblichen Einfluß. Soviel aus unbeſtimten und höchſt unzuverläſſigen Sagen erhellt, hatte Numa vielleicht einige politiſche Kentniſſe und religiöſe Inſtitute aus Großgriechenland entlehnt, und dieſe zur Anordnung des neuen römiſchen Stats benutzt. Es waren aber auch zum großen Theile altes Herkommen, religiöſer Volksaberglauben, und Hetruskiſche Sitten und Gebräuche, die er zuerſt bey ſeinen Römern geſetzlich machte. Die Römer mußten während der Entſtehung, der Begründung und erſten Ausbreitung ihres Stats ihre Zeit zwiſchen Krieg und Ackerbau theilen; und daher zweckte ihre ganze Erziehung nur darauf ab, muthige Krieger, treffliche Ackerleute, und gute Bürger zu bilden. Eine Verbindung mit den Griechen in Unteritalien und Sicilien exiſtirte gar nicht, oder war zu gering, als daß ſie ihnen etwas von der Politur derſelben hätte mittheilen können. Selbſt, als eine ſolche Verbindung durch die äußern politiſchen Verhältniſſe der Römer angeknüpft wurde, war dieſen ernſthaften, geſetzten und arbeitſamen Republicanern der zwar wiſſenſchaftlich verfeinerte, aber leichtſinnige,

ſchwelgeriſche, entartete Grieche verächtlich, und er erſchien ihnen wenigſtens durchaus nicht nachahmungswerth. Die Weißheit der Römer beſtand, auſſer der Kentniß deſſen, was zur Lebensweiſe gehörte, in Erfahrungsmaximen, und in einer politiſchen Klugheit, die ſich mit natürlicher ungekünſtelter, aber wahrhafter und energievoller, Beredſamkeit in den Berathſchlagungen der Volksverſamlungen und des Senats zeigte, und von den Alten auf die Jugend durch mündliche Unterhaltungen fortpflanzte, da die edlern Jünglinge gleichſam ein Gefolge alter Statsmänner ausmachten. Cicero hat in ſeinen beyden Abhandlungen de ſenectute und de amicitia den Charakter dieſer Unterhaltungen junger Männer mit erfahrnen Greiſen, ſo wie die frühere Art der politiſchen Bildung überhaupt, auf eine ſehr anſchauliche und intereſſante Art dargeſtellt.

Die Bekantſchaft, welche die Römer mit den dramatiſchen Spielen und Vergnügungen der Griechen machten, ſcheint das erſte Vehikel geweſen zu ſeyn, mittelſt deſſen griechiſche Literatur überhaupt ſich gewiſſermaßen bey ihnen einſchlich, und nach und nach die Aufmerkſamkeit, Theilnahme und Liebe der höhern Volksclaſſen für ſich gewann. Die Lieder der Salier und andere Geſänge der Vorzeit, die bey Gaſtmählern geſungen wurden; die Feſcenniniſchen Verſe bey der Erndte und Weinleſe, bey Hochzeiten und Triumphen, voll Ausdruck roher Luſtigkeit und plumper beiſſender Satire, welche die Römer durch die attiſche Colonie in Feſcennium kennen lernten; die Atellaniſchen Fabeln wurden leicht durch die Dramen in griechiſchem Geſchmacke und nach griechiſchen Originalen copirt verdrängt, welche un-

mittelbar nach dem erſten Puniſchen Kriege Livius Andronikus auf die Bühne brachte. Dieſem folgte Naevius, deſſen dramatiſche Stücke, als Nachahmungen der ältern griechiſchen Comödie, alle Zügelloſigkeit mit ihr gemein hatten, und ihm daher die Ahndung der Geſetze zuzogen. Ennius, den Cato aus Sardinien mit ſich nach Rom genommen hatte, und Plautus veredelten die komiſche Dramatik der Römer, ſo wie Accius und Pacuvius ihnen die tragiſche Bühne der Griechen öffneten. Terenz zeigte die Comödie in der Vollendung und Feinheit, die ihr bey den Griechen Menander, Philemon u. a. gegeben hatten. Hierdurch erblickten die Römer, vornehmlich ihre Jünglinge, die griechiſche Literatur von einer ihr reizendſten Seiten. Ennius überſetzte auch andere griechiſche Schriftſteller, und bildete dadurch nicht nur die lateiniſche Sprache weiter aus, ſondern brachte auch griechiſche wiſſenſchaftliche Kentniſſe in Umlauf. Merkwürdig iſt beſonders ſeine Ueberſetzung der Geſchichte der Götter des Euhemerus. Das Syſtem des Epikur ſtellte Lucretius Carus in ſeinem Gedichte de rerum natura, das wir noch gegenwärtig beſitzen, mit ausgezeichnetem Genie und nicht gemeiner didaktiſcher Kunſt dar. So gewannen die Römer nach und nach an der griechiſchen Literatur Intereſſe. Sie fiengen an, ihre Kinder von griechiſchen Rhetoren und Grammatikern unterrichten zu laſſen, und ſelbſt in reifern Jahren ſich in ihrem Umgange zu cultiviren. Ihre Sclaven, meiſtens Griechen, oder Syrer, von den Athenern auf dem Sclavenmarkte zu Delos, wohin ſie gewöhnlich von den Ciliciſchen Seeräubern gebracht wurden, gekauft, in der griechiſchen Sprache und Literatur geübt, und wiederum nach Rom verkauft,

wur=

wurden ihre Lehrer, oft ihre Lieblinge und vertrauteſten Freunde. Die Beredſamkeit vor allen wurde den Römern eine Sache der Kunſt, ein Studium nach Regeln, die dadurch gültig wurden, daß griechiſche Rhetoren, die gewandteſten Sprecher der Zeit, ſie empfahlen und lehrten. Selbſt in die öffentlichen Schulen (ludi literarii) wurde nach und nach der griechiſche Unterricht eingeführt.

So war ſchon eine geraume Zeit vorher der Samen griechiſcher Literatur unter den Römern ausgeſtreut, und das Intereſſe an derſelben erregt worden, als die berühmte atheniſche Geſandtſchaft, Karneades der Akademiker, Diogenes der Stoiker, und Kritolaus der Peripatetiker, nach Rom kam, und durch ihre öffentlich in ihren Angelegenheiten dargelegten Proben von Beredſamkeit und Philoſophie den lauteſten Beyfall, beſonders der edlern römiſchen Jugend, einerndtete, und den Eifer dieſer, von den Griechen zu lernen, vollends belebte. Die römiſchen Jünglinge hörten den Vorträgen jener Geſandten mit Vergnügen und Bewunderung zu, und ihr ſchon bemerklicher Hang, die griechiſche Redekunſt der natürlichen durch praktiſche Erfahrung und Routine zu erwerbenden Wohlredenheit vorzuziehn, wurde jezt entſchiedene Vorliebe für jene. Den ältern unter den damals lebenden Römern mochte ſchon vorher der Nachtheil, der mit dem Unterrichte der zu Statsämtern beſtimten Jünglinge in griechiſcher Rhetorik und Dialektik verbunden war, aufgefallen ſeyn. Vielleicht war bey dieſen und jenen jungen Römern eine ſophiſtiſche Art zu raiſonniren, eine leichtſinnige Denkweiſe über Gegenſtände der Religion, des Stats und des bürgerlichen Privatlebens, ſchon eine Frucht griechi-

ſcher Lehre. Durch die Vorträge der Geſandten, wie der des Karneades für und wider die Gerechtigkeit, einer Tugend, die die Römer mit Recht für die weſentliche Stütze des Stats hielten, zeigte ſich die trügeriſche Kunſt, den Verſtand zu blenden und einzunehmen, ohne ihn doch wirklich zu überzeugen, ſo wie in ihrem ſchimmerndſten und täuſchendſten Lichte, ſo auch in ihrer ganzen Verderblichkeit. Dennoch erklärte ſich die Neigung der römiſchen Jünglinge mit Enthuſiasmus für dieſelbe, und daher war es nichts weniger, als ein eigenſinniger überſpannter Rigorismus des ältern Cato, daß er den Senat bewog, über die Angelegenheiten der Geſandtſchaft geſchwinder zu entſcheiden, und ſie unmittelbar darauf durch einen Senatsſchluß aus Rom zu verweiſen. Schwerlich würde der Senat ihm hierin beygeſtimt haben, wenn nicht die Folgen der ſich in Rom verbreitenden griechiſchen Rhetorik und Dialektik den meiſten Gliedern desſelben ebenfalls genug einleuchtend geworden wären, um ihnen entgegen zu arbeiten, und zu ihrer Unterdrückung ſelbſt eine achtungswerthe Geſandtſchaft mit Härte zu behandeln. Aber die Majorität des Senats, welche die alte Einfachheit, Wahrhaftigkeit, Geradheit der Denk- und Handelnsweiſe ihren Mitbürgern zu erhalten und zu ſichern wünſchte, brauchte ihre Gegenmittel zu ſpät, und konte den Strom der guten und der verderblichen Kentniſſe und Künſte der Griechen, der einmal in Rom eindrang, und von der damals ſich bildenden Generation mit Wohlgefallen und Begierde aufgenommen wurde, nicht mehr hemmen und ableiten. Meynungen, Vorurtheile und Liebhabereyen, die unter einem Volke, beſonders bey der reifenden Jugend desſelben, herſchend werden, laſſen ſich nicht durch Geſetze des Stats ausrotten.

Dieſe

Dieſe können höchſtens eine Zeitlang die Wirkungen derſelben einſchränken und aufhalten. Die Geſetze, die eine beſtimte Richtung der Studien und des Geſchmacks, welche der zur Mode werdenden entgegengeſetzt iſt, vorſchreiben wollen, erſcheinen bey den Anhängern der Mode ſehr bald als Ausflüſſe der Beſchränktheit des Geiſtes, des einſeitigen Geſchmacks, der eigenſinnigen Laune ihrer Urheber, und verlieren dadurch Autorität und Kraft. Es werden dann tauſend Mittel und Wege erfunden, oder dieſe bieten ſich der Natur der Sache nach von ſelbſt dar, um ſich den Geſetzen zu entziehen, und ſie zu eludiren. Das war auch der Fall bey den Beſchlüſſen des römiſchen Senats, die auf die Verhinderung griechiſcher Studien unter den Römern abzielten. Man verjagte noch nachher öfter die griechiſchen und die gräciſirenden lateiniſchen Rhetoren aus Rom; aber in kurzer Zeit gieng das Studium der griechiſchen Literatur daſelbſt wieder in ſeinem alten Geleiſe fort. Ueberdem ward von jener Periode an die publiciſtiſche Verbindung der Römer mit den Griechen immer enger, vielfacher und verwickelter, und eben dadurch die Bekantſchaft der römiſchen Statsmänner mit den Griechen ſelbſt in ihrer eigenen Heimath immer vertrauter und anziehender. Eine beträchtliche Zahl der edlern Römer mußte in Statsgeſchäften ſich oft Jahre in den angeſehenſten und cultivirteſten Städten Griechenlands und Kleinaſiens aufhalten; ſie unterhielten hier perſönlichen Umgang mit den genievollſten und gelehrteſten Männern, die dort lebten und lehrten; und dies mußte zuletzt der griechiſchen Muſe den Triumpf über die alte römiſche Auſterität verſchaffen, die anfangs ihre Reize verſchmähte, weil ſie dieſelben für die künftige Geſundheit des römiſchen Stats verderb-

derblich fand, was ſie auch durch einen unter den Umſtänden unvermeidlichen Misbrauch wirklich waren *).

Man kann nicht ſagen, daß irgend ein philoſophiſches Syſtem der Griechen, oder irgend eine damalige Art zu philoſophiren, ſich eine vorzügliche und entſcheidende Herrſchaft auf dem Gebiete der Philoſophie nach dem gemeinen Urtheile erworben hätte, etwa ſo wie im Mittelalter das Ariſtoteliſche und das Platoniſche Syſtem herſchend wurden. Vielmehr behaupteten ſich die philoſophiſchen Parteyen, die die Geſchichte der griechiſchen Philoſophie kennt, in ihrer Exiſtenz neben einander, und jede hatte talentvolle,

ſcharf-

*) Ueber die Vertreibung der atheniſchen Geſandten aus Rom ſ. *Cic.* de Orat. II, 37. Quaeſt. acad. IV. 45. *Plutarch.* Cato maj. p. 349. vgl. *Bruckeri* hiſtor. crit. philoſ. T. II. p. 8. Das Jahr nach Erbauung Roms, in welchem jenes merkwürdige Factum geſchah, iſt ungewiß. Für die Geſchichte der Rhetorik und Rhetoren bey den Römern ſ. den Brutus des Cicero. Ebendſlb. de Orat. III, 24. *A Gellii* Noct. Att. XV, 11. und den *Sueton.* de claris oratoribus. Ein älteres Senatusconſultum, das die Philoſophen und Rhetoren aus Rom verbannte, und deſſen dieſe letztgenannten Schriftſteller erwähnen, hält Hr. Meiners für untergeſchoben: Grundriß der Geſchichte der Weltweish. S. 152. vgl. Ebendeſſ. Geſch. des Verfalls der Sitten und der Statsverfaſſung der Römer — eine der beſten Arbeiten dieſes Gelehrten. — Die Geſchichte der literariſchen und philoſophiſchen Cultur der Römer läßt ſich füglich in folgende drey Perioden abtheilen: 1) die Periode der Rohigkeit und anfangenden Cultur bis auf die Unterjochung von Unteritalien im J. 487. a. V. C. 2) Die Periode der erſten Bekanntſchaft mit griechiſcher Literatur bis auf die Zerſtörung von Korinth im J. a. V. C. 607. Livius Andronikus gab ſein erſtes Drama zu Rom im J. 514. 3) Die Periode der Blüthe der griechiſchen Literatur und Philoſophie bey den Römern bis auf das Zeitalter des Auguſt.

ſcharfſinnige und gelehrte Männer zu Vertheidigern an ihrer Spitze. Aber nicht alle fanden bey den Römern wegen der Eigenthümlichkeiten, die ihr Charakter durch die geſetzliche Verfaſſung der Republik, die mittelſt derſelben beſtimte und modificirte Erziehung, die urſprüngliche Nationaldenkart und Sitte, die von den Vorfahren auf die Nachkommen ſich verbte und lange auf ihre Urtheile einwirkte, endlich auch durch die politiſchen Verhältniſſe des römiſchen Stats empfieng, eine gleich günſtige Aufnahme. Der Geiſt des Stoicismus war dem originalen römiſchen Charakter, ſo lange er durch Luxus, Ehrſucht, und Unſittlichkeit überhaupt minder verdorben und ausgeartet war, am angemeſſenſten. Mit dieſem beſchäfftigten ſich alſo auch die vortrefflichſten Männer unter den Römern am erſten und am liebſten. Scipio der Africaner, ſein Freund Lälius, die Catonen ſtudirten ſtoiſche Philoſophie. Auch die Sokratik, weil ſie eine vernünftige unmittelbar auf das praktiſche Leben anwendbare, und zur wahren Aufklärung des Geiſtes, wie zur Veredlung der Sitten abzweckende Philoſophie war, gewann bey eben dieſen und ihnen an Geſinnungen ähnlichen Römern eine hohe Theilnahme. Wäre die griechiſche Philoſophie lediglich von der Seite den Römern erſchienen, wie ſie ſich im Sokratismus und Stoicismus zeigt, ſo würde auch Cato unbedingt ihr Beſchützer und Beförderer geworden ſeyn. Das Epikuriſche Syſtem wurde zwar ſchon früh durch das Gedicht des Lukretius bey den Römern eingeführt. Aber Lukretius ſtellte hauptſächlich nur die Phyſik des Epikur dar, und dieſe konte den Römern bloß ein Gegenſtand philoſophiſcher Wißbegierde ſeyn. Daher blieben ſie anfangs gegen den Epikureismus gleichgültig, und man

findet

findet nicht, daß er großes Intereſſe bey ihnen erweckt hätte. Aber die Aufmerkſamkeit wurde auf denſelben reger, ſo bald die Römer anfiengen ſich unſittlichen Ausſchweifungen zu überlaſſen, und um der Vorwürfe des Gewiſſens ſich zu entledigen, die ſie für Folgen ihrer religiöſen Begriffe anſahen, ſich von den Banden der Religion los zu machen ſuchten. Hier gewährte ihnen der Epikureism, deſſen Reſultat die Volksreligion für blinden Wahn und Aberglauben erklärte, die erwünſchteſte Auskunft. Selbſt minder verdorbene Menſchen ſchloſſen ſich an die Epikuriſche Partey an, ſofern ſie ſich dadurch über den Volkswahn zu erheben, und die Skepſis der Vernunft in Beziehung auf denſelben, die durch ihre anderweitige Geiſtesbildung erwacht war, befriedigen zu können glaubten. In der That enthält die mechaniſche Welterklärung des Epikur Manches, was nicht nur durch die Neuheit und Kühnheit der Ideen, zumal für jenes Zeitalter, und durch den glücklichſten Gebrauch der angenommenen Principien zur Erklärung der Naturerſcheinungen, wenn man noch dazu auf den damaligen Mangel an ſorgfältigern, vollſtändigern, richtigern und mehrſeitigen Naturbeobachtungen Rückſicht nimt, den Römern, die zu philoſophiſchen Studien Muße und Neigung hatten, höchſt merkwürdig ſeyn mußte; ſondern auch bey unſeren heutigen Fortſchritten in der Kosmophyſik, wenigſtens als wahrſcheinliche Hypotheſe vor der Vernunft nicht ſchlechthin verwerflich iſt. War aber der Wißbegierde die philoſophiſche Theorie des Epikur ſchon deßwegen willkommen, weil ſie den Geiſt von religiöſen Vorurtheilen, die ihn gefeſſelt hielten, und ihm nicht ſelten peinlich wurden, losriß; ſo war es in noch weit höherem Grade ſeine Moralphiloſophie, die den ohnehin auf das Vergnü-

gnügen gerichteten Neigungen mehr, als irgend eine andere Ethik, ſchmeichelte. Lehrte auch Epikur nichts weniger, als eine Tugend, deren Weſen im Genuſſe aller Wohllüſte beſtände; enthielten auch ſeine ethiſchen Vorſchriften im Ganzen nur eine conſequente Glückſeligkeitslehre für den ſinnlichen Menſchen, eine Klugheit, den Schmerz jeder Art zu vermeiden; und empfahlen ſie eben deßwegen eine Beſchränkung der Neigungen, weiſe Mäßigkeit im Gebrauche der Güter des Lebens, um die Wohlluſt, das höchſte Gut, ſo weit es für den Menſchen möglich ſey, zu erringen; ſo wurde doch ſeine Moralphiloſophie bald dahin gemisdeutet durch eine Sophiſtik, die verwilderte regelloſe Neigungen ſelbſt an die Hand zu geben pflegen, daß die Beobachtung der Schranken, die ſie den Neigungen ſetzte, in der Willkühr eines Jeden ſtehe, und man ein niederträchtiger Wohllüſtling ſeyn, und dennoch nach Epikuriſchen Maximen handeln könne. Wenn daher ein kleiner Theil der philoſophirenden Römer ſich zur Epikuriſchen Schule bekante, weil ihn die Phyſik derſelben anzog, und er in ihrer Ethik eine Regel antraf, deren Befolgung einen natürlichen liberalen und frehen Genuß des Lebens verſprach, frey von dem Zwange, welchen die Stoa der Natur des ſinnlichen Menſchen, die doch Niemand ganz verleugnen konte, anthat; ſo bekannte ſich auf der andern Seite ein ungleich größerer Theil zu ihr, weil er in ihren theoretiſchen und praktiſchen Grundſätzen eine Apologie für ſeine Irreligioſität und ſeine ſinnlichen Ausſchweifungen aller Art zu haben vermeynte. Vornehmlich durch dieſe leztern römiſchen Anhänger des Epikur, und den ſchändlichen Misbrauch, welchen ſie von ſeiner Philoſophie machten, ſind ſein Namen und ſeine Lehre im ſpätern Alterthum

und

und im Mittelalter, bis auf Gaſſendi's Ehrenrettung derſelben, ſo berüchtigt worden. Denn jener Misbrauch war es, der die Parteyen der Stoiker und Akademiker unter den Griechen, wie unter den Römern, ſo ſehr gegen die Epikureer aufbrachte, und ſie verleitete, mit ſo großer Bitterkeit und im Tone der Verachtung gegen ſie zu diſputiren. Uebrigens war es doch die eigentlich wiſſenſchaftliche Philoſophie der Griechen verhältnißmäßig am wenigſten, die in der erſten Periode der Bekantſchaft der Römer mit griechiſcher Literatur ſie beſchäfftigte. Der Hauptzweck, um deſſen willen ſie den Unterricht griechiſcher Philoſophen ſuchten, oder die Werke älterer Philoſophen laſen, war, ihre Sprache, ihr redneriſches Talent zu vervollkomnen, ſich der dialektiſchen Kunſt zu bemächtigen, die auf dem Markte und im Senate von Nutzen ſeyn konte, und ihre hiſtoriſchen und politiſchen Einſichten zu erweitern. So lernte ſelbſt Cato der Cenſor wohl am meiſten in Beziehung auf Redekunſt und Statsklugheit noch im hohen Alter Griechiſch, hörte während des zweyten Puniſchen Krieges den Pythagoreer Nearch zu Tarent, und ſtudirte den Demoſthenes und Thucydides; Scipio der Africaner las den Xenophon auch für militäriſche Zwecke *); Varro beſchäfftigte ſich mit der griechiſchen Litteratur überhaupt aus dem Geſichtspunkte der Gelehrſamkeit.

Je einheimiſcher die Muſe Griechenlands in Rom wurde, und je mehr es die Römer als nothwendiges Bedürfniß einer guten literariſchen und politiſchen Erziehung anſahen, in griechiſcher Literatur unterrichtet

zu

*) *Plutarch.* Cat. maj. p. 337. 447. *Idem* Marcell. p. 298.

zu werden; deſto mehr erweiterte ſich auch die Sphäre ihrer Kentniß der Philoſophie, ſo weit ſie von den Griechen bearbeitet war. Auch die Philoſopheme der Joniſchen und Großgriechiſchen Naturforſcher, der Eleatiker, und einzelner ehedem in Griechenland berühmter Sophiſten, wurden den Römern wenigſtens hiſtoriſch bekant, und waren Gegenſtände ihrer philoſophiſchen Unterhaltungen. Ungeachtet das Stoiſche und das ihm entgegengeſetzte Epikuriſche Syſtem in wiſſenſchaftlicher Hinſicht die herſchenden waren; ſo forſchten doch Einige durch eigene Wißbegierde oder auch durch ihr Vernunftbedürfniß angetrieben, auch wohl durch ihre Lehrer veranlaßt, weiter, ſuchten ſich des ganzen Mancherley von Philoſophie, das der griechiſche Genius nach und nach erzeugt hatte, zu bemächtigen, und beſchränkten ſich entweder bloß auf das Vergnügen, das dieſe gelehrte Kunde der Philoſophie als Geiſtesbeſchäfftigung gewährte, oder bildeten ſich eine Art von eklektiſchem Syſteme, um dem Streben ihrer Vernunft genug zu thun. Gerade damals, wo der Eifer der Römer für Philoſophie die höchſte Lebhaftigkeit bekam, hatte in Athen neben den übrigen philoſophiſchen Schulen die Akademie eine vorzügliche Celebrität. Weil ſie der rhetoriſchen und dialektiſchen Kunſt ihrem Geiſte nach ungemein beförderlich war, und nur durch dieſe exiſtirte, oder ſich in ihrem Anſehn gegen die Angriffe der entgegenſtehenden philoſophiſchen Parteyen behaupten konte; ſo ſollte man denken, würde ſie unter den Römern früher ſich Intereſſe erworben haben, als wirklich der Fall war. Aber es ſcheint, daß die Philoſophie des Plato, und die aus ihr hervorgehende, wiewohl von ihr abweichende und ſehr verſchieden modificirte ältere und neuere akademiſche, erſt nach der Sokratiſchen, Stoiſchen

ſchen und Epikuriſchen die Aufmerkſamkeit der Römer auf ſich zog, zum Theile aus äuſſeren Urſachen vielleicht, die wir jetzt nicht mehr hiſtoriſch wiſſen. Auch mußte, was insbeſondre die akademiſche Art zu philoſophiren betrifft, ſich, der Natur des menſchlichen Verſtandes gemäß, der Dogmatism der Stoiker und Epikureer den Römern als Neulingen in der Philoſophie eher empfehlen, als die Skepſis, in welcher jene beſtand, und das leidige Reſultat, daß man nichts wiſſen könne, worauf jene führte. Ueberdem ſetzte die Akademie bey ihren Zöglingen Kentniß der dogmatiſchen Syſteme und der Schwächen derſelben voraus. Ohne dieſe war ſie unverſtändlich, unintereſſant; oder erſchien wohl gar als ungereimte Zweifelſucht und ſophiſtiſche Anmaaßung. Um aber ſo weit auf dem Gebiete der griechiſchen Philoſophie fortzuſchreiten, dazu wurde ein hoher Enthuſiasmus, ausdauernder Fleiß, und ein ausgezeichnetes philoſophiſches Talent erfordert; wovon das eine oder das andere den jungen Römern, oder auch den bereits in die öffentlichen Geſchäffte verflochtenen Statsmännern fehlte. Dazu kam endlich, daß die Grundſätze der Akademie ſowohl in theoretiſcher als praktiſcher Hinſicht ungleich weniger auf das wirkliche Leben Anwendung litten, wie die Grundſätze aus der Stoa und den Gärten des Epikur.

M. T. Cicero hat um die vollendete Verbreitung der griechiſchen Philoſophie unter den Römern, und namentlich um die Einkleidung derſelben in das Gewand Latium's, unſtreitig ein großes und in ſeiner Art einziges Verdienſt errungen. Aus ſeinen philoſophiſchen Schriften, die größtentheils freye Ueberſetzungen, Nachahmungen, raiſonnirte und mit Geſchmack dargeſtellte Auszüge und Compilationen der

Werke

Werke griechiſcher Weltweiſen ſind, läßt ſich faſt allein beurtheilen, was die Römer für die griechiſche Philoſophie thaten; wie weit ſich ihre Kentniß derſelben erſtreckte; in wiefern dieſes oder jenes Syſtem mehr oder weniger Anhänger und Freunde hatte; und was für Schickſale die Philoſophie überhaupt bis auf ſein Zeitalter und während desſelben erfuhr *). Da Cicero manche Werke der Griechen ſtudirte und in ſeinen Schriften benutzte, die jetzt für uns verloren ſind; ſo ſind jene gegenwärtig auch als hiſtoriſche Quelle der Philoſophie des griechiſchen Alterthums höchſt ſchäzbar. Der nächſte Zweck, welchen Cicero bey ſeinem Studium der Philoſophie beabſichtigte, war derſelbe, den alle, oder doch die meiſten edlen jungen Römer dabey hatten, es in der Beredſamkeit und Politik zu einem höhern Grade von Vollkommenheit zu bringen. Durch Genie und körperliche Anlagen von der Natur dazu ausgerüſtet, ein großer Statsredner zu werden, erreichte er auch jene Abſicht in einem Maaße, in welchem er bey den Römern unübertroffen geblieben iſt. Aber er durchſpähete auch die Kunſt der rhetoriſchen Darſtellung und des äuſſern Vortrages bis zu ihren verborgenſten Tiefen, bemühete ſich, ſie nach allen ihren Feinheiten zu erſchöpfen, und wandte die hieraus abſtrahirten Regeln mit unermüdetem Fleiße zur Bildung ſeines rhetoriſchen Talents an. Hierzu wirkte nicht nur ſein politiſcher Ehrgeiz, ſondern auch das Beyſpiel ſeiner Zeitgenoſſen und Freunde, unter denen mehrere die eminenteſten Redner wurden, welche die Römer je gehabt haben. Die rheto-

*) *Cic.* de offic. I, 2. II, 17. III, 7. De nat. Deor. I, 4. Quaeſt. Tuſc. II, 2. De fin. B. et M. I, 2. 3. 4.

rhetoriſchen Schriften des Cicero ſind freylich gewiſſer⸗maaßen eine Frucht des Unterrichts griechiſcher Rhe⸗toren und Grammatiker, und der Belehrung, die er aus den Werken derſelben, und den vortrefflichen Mu⸗ſtern der berühmteſten griechiſchen Redner ſchöpfte; aber ſie zeugen auch von einem Verfaſſer, der ſelbſt die Redekunſt in den mannigfaltigſten Verhältniſſen, und bey den wichtigſten öffentlichen Angelegenheiten praktiſch geübt; über das Weſen, die Gründe, Zwecke und Mittel derſelben viel und tief nachgedacht; die Tugenden und Fehler anderer Redner kritiſch beurtheilt, und dadurch ſich in den Stand geſetzt hatte, eine voll⸗komnere Theorie der Beredſamkeit zu liefern, als vor ihm exiſtirte, und ſelbſt eine beträchtliche Zahl dieſer entſprechender Muſter aufzuſtellen. Da mit der Rhe⸗torik und Dialektik damals die Phyſik und Ethik ſo verbunden waren, daß dieſe beyden letztern Diſcipli⸗nen gewöhnlich beym Unterrichte und bey rhetoriſchen und dialektiſchen Uebungen den Stoff ausmachten, auf welchen jene als formelle Diſciplinen angewandt wurden; ſo mußte Cicero nothwendig durch das Studium jener tiefer in dieſe hineingezogen werden; geſetzt auch, daß nicht ſchon in der Periode ſeiner jüngern Jahre die eigentlich wiſſenſchaftliche Philoſo⸗phie ein Object des Modeſtudiums und der Wißbe⸗gierde unter den Römern geweſen wäre. Aber ſie wurde bey ihm ſehr bald, wie bey mehrern ſeiner Freunde, ein wahres Vernunftbedürfniß. Er beſchäff⸗tigte ſich mit ihr auch ohne Hinſicht auf politiſche Zwecke, widmete ihr alle Muße, die ihm übrig blieb, und ſuchte in ihr Troſt und Beruhigung gegen die Unfälle und Stürme des Lebens, welche ihn betrafen. Dadurch, daß er ſie in die vaterländiſche Sprache übertrug, ſie in näherer Anwendung auf die Denkart,

die Sitten und den Geſchmack ſeiner Mitbürger zeigte, hörte ſie auf, eine fremde Philoſophie zu ſeyn; ſie wurde bey den Römern nationaliſirt und gewann immer mehr an Ausbreitung und Wirkſamkeit.

Auſſer dem Cicero waren auch noch einige andere edle Römer, die zur Aufnahme der Philoſophie in ihrem Vaterlande ſehr viel beytrugen, und auch jenes Thätigkeit für dieſelbe ſehr begünſtigten. Zu ihnen gehört insbeſondre Lucullus. Dieſer war während ſeines Aufenthalts in Griechenland, als Quäſtor von Macedonien, und als Feldherr im Kriege gegen den Mithridat, mit den damals lebenden griechiſchen Philoſophen ſehr vertraut geworden. Sein vornehmſter Lehrer war der Akademiker Antiochus, der ihn auch auf einigen ſeiner Feldzüge begleitet hatte. Lucullus intereſſirte ſich daher am meiſten für das Platoniſche Syſtem und die akademiſche Philoſophie. Er legte in Rom eine große Bibliothek an, die ſeinen Freunden zum Gebrauche offen ſtand, und die auch Cicero fleißig gebraucht hat. Zur Einrichtung und Verwaltung derſelben bediente er ſich des Tyrannion, der im Mithridatiſchen Kriege in die Gefangenſchaft gerathen war, nachher vom Lucullus dem Murena, welchen Cicero als deſignirten Conſul vertheidigt hat, überlaſſen wurde, der ihm endlich ſeine Freyheit wieder gab. Um eben die Zeit ließ Sulla nach der Eroberung Athens die Bibliothek des Appellikon von Teos nach Rom bringen. In dieſer befanden ſich unter andern auch die Handſchriften der Ariſtoteliſchen und Theophraſtiſchen Werke, die vorher nicht nur den Römern, ſondern ſelbſt den eifrigſten Anhängern der Peripatetiſchen Schule unter den Griechen, unzugänglich geweſen waren. Andronikus aus Rhodus, ein

Peripatetiker, brachte ſie in Ordnung; Tyrannion nahm davon für die Bibliothek des Lucullus Copieen; auch für andere Liebhaber wurden Copieen veranſtaltet. So wurden die Römer, namentlich Cicero, auch mit dem Peripateticismus bekannt *). Was Cicero, als fleißiger Forſcher und thätiger Schriftſteller, Lucullus, Sulla, als mächtige und reiche philoſophiſche Dilettanten, mit Hülfe ihrer gelehrten griechiſchen Sclaven oder Freygelaßnen, zur Beförderung der griechiſchen Philoſophie überhaupt in Rom thaten, das thaten Nigidius, Vatinius u. a. als Pythagoreer **); Cotta, Vellejus, Caſſius, Panſa, Atticus u. a. als Epikureer ***); Varro, Brutus, Piſo, als Platoniker oder Anhänger der ältern Akademie †); der jüngere Cato als Stoiker ††); zur Autoriſirung und Verbreitung der beſondern griechiſchen Schulen.

Daß Cicero irgend einem beſtimten Syſteme der Griechen oder einer einzelnen Schule ausſchließend angehangen habe, läßt ſich nicht behaupten. Gemeiniglich pflegt man die Art zu philoſophiren, welche der

*) *Cic.* Quaeſt. Acad. IV, 4. Vgl Praef. ad ed. Bip. Opp. Ariſt. T. I. Lehrbuch der Geſch. der Philoſophie B. II. S. 318. Ueber den Antiochus ſ. ebendaſ. B. III. S. 284.

**) *Cic.* in Vatin. cap. 6. De vniuerſo cap. 1. *Sueton.* Aug. c. 94. *Lucani* Pharſal. I. 639. *Auguſtin.* de civ. Dei V, 3. *Apulej* Orat. de Magia p. 47. T. II. ed. Bip.

***) *Cic.* Quaeſt. Tuſc. II, 3. III, 17. IV, 3. V, 40. Quaeſt. Acad. I, 2. De fin. B. et M. I, 5. Epiſt. ad div. V, 10. 11. XV, 16. 19. Ad Attic. VII, 2.

†) *Cic.* Quaeſt. Tuſc. V, 1. 8. De fin. B. et M. V, 4. Brut. c. 31. Epiſt. ad div. VIII, 12. 25.

††) De fin. B. et M. III, 3. Ueber den Peripateticiſmus unter den Römern ſ. auch *Plutarch.* Craſſus T. III. p. 415. ed. Reiske.

der ſo genannten neuern Akademie eigen war, für die ſeinige zu halten, und es iſt nicht zu leugnen, daß ſie in mehrern ſeiner Schriften die herſchende iſt. Sie wurde ihm hauptſächlich dadurch werth, weil ſie die Bildung zum Statsredner begünſtigte. Cicero ſelbſt geſteht, daß er erſt aus der Akademie als Redner hervorgetreten ſey *). In theoretiſchem Betrachte, da keines der übrigen dogmatiſchen Syſteme ſich gegen die Waffen der Skepſis hinlänglich ſchützen konte, mochte ſich ihm auch wohl der neuere Akademismus, ſofern er Zweifeln und auf Wiſſen Verzicht thun lehrte, am meiſten empfehlen. Allein in praktiſcher Hinſicht war Cicero zu ſehr Weltmann, zu erfahren in den Verhältniſſen des wirklichen Lebens, um eine Philoſophie zu ſchätzen, die nur ſchwankende Principien des ſittlichen Handelns aufſtellte, und alſo gerade in ſolchen Lagen des Lebens am wenigſten zu Hülfe kam, wo Hülfe von der Philoſophie erwartet und gefordert wird. Das moraliſche Gefühl, das auf eine feſte und unverbrüchliche Regel des Rechtverhaltens hinweiſt, konte bey ihm durch die feinen Wendungen dialektiſch praktiſcher Speculation nicht verſtimt werden. Sah er ſich auch in die dialektiſchen Schlüſſe verwickelt, ohne einen Ausweg finden zu können, ſo trennte er lieber den Knoten gewaltſam, als daß er Folgerungen

*) *Cic.* Orat. c. 3. "Fateor, me Oratorem, ſi modo ſim, aut etiam quicunque ſim, non ex Rhetorum officinis, ſed ex Academiae ſpatiis extitiſſe." Um den Geiſt der Philoſophie des Cicero richtig aufzufaſſen, muß man ſeine philoſophiſchen Schriften ganz leſen. In der Stoiſchen Philoſophie war ſein vornehmſter Lehrer Panätius, deſſen Schriften er auch in den Büchern de officiis vorzüglich benutzt hat.

gen zugeſtanden hätte, die die Exiſtenz einer Pflicht und eines Rechts aufhoben oder zweydeutig machten. Seine Anhänglichkeit an die neuere Akademie hatte in Beziehung auf die praktiſche Philoſophie mehr die Abſicht, dieſe zu befeſtigen, die Zweifel, welche jene z. B. in Anſehung der Begriffe von Gütern und Uebeln erhob, zu löſen, als ihr das Zweifeln an Pflicht und Recht ſelbſt abzulernen, und auf die Möglichkeit unerſchütterlicher ſittlich praktiſcher Grundſätze Verzicht thun. Das Lieblingsſyſtem des Cicero in praktiſchem Betrachte war wohl das Stoiſche. Er verſetzte ſich gern in ſeinen Schriften in die moraliſche Denkart und Würde des Stoiſchen Weiſen, und verweilte mit Liebe und Bewunderung bey den Anforderungen derſelben auf Selbſtverleugnung, auf ein Handeln, das nur durch die Vernunftbeſtimmung des wahrhaft Guten regiert werde, und jeden Einfluß durch Scheingüter oder Scheinübel gereizter ſinnlicher Begierden verſchmähe. Die Geſchichte ſeiner Zeit, das Schickſal der Republik, und ſo vieler der größten und edelſten römiſchen Statsmänner; ſein eigenes zuletzt ſehr unglückliches Schickſal, konten und mußten ihm den Stoiſchen Charakter werth machen. Den Unfällen des Lebens mit Muthe entgegen gehn, und nicht unter ihnen zu erliegen; nie der Würde vergeſſen, die man einmal im State hatte, und die mit der Würde des States ſelbſt innig verbunden war; keine Selbſterniedrigung ſich zu geſtatten, und eher die Bande zu zerreiſſen, die an das Leben feſſeln; ſolche Maximen flößte die Stoiſche Philoſophie ein, und von der Seite mußte ſie die Achtung und Theilnahme der edelſten Römer, auch des Cicero, an ſich ziehen. Wo keine andere Philoſophie mehr Troſt verſprach, bot die Stoa noch einen Zufluchtsort dar,

wenn Jemand Seelenadel und Kraft genug hatte, ſich des Troſtes zu bedienen, den ſie ihm gewährte. Als philoſophiſcher Unterſucher inzwiſchen hielt Cicero doch die Stoiſchen Grundſätze für zu überſpannt und unanwendbar. Auch entgieng ihm das Einſeitige und Falſche mancher praktiſchen Grundbegriffe der Stoiker, ihrer Beſtimmungen einzelner Pflichten in beſondern Fällen, nicht. So wenig er daher den moraliſchen Stoicismus im Ganzen misbilligte; ſo gerne er zu der Höhe hinaufblickte, zu welcher dieſes Syſtem den Menſchen zu erheben trachtet; ſo erkante er doch auch nicht in ihm dasjenige Moralſyſtem, das der menſchlichen Natur, und der Beſtimmung, welche ſie hat und haben kann, völlig angemeſſen wäre. Er bildete ſich vielmehr einen Eklekticismus aus der Moral des Plato und der ältern Akademie, der Stoiſchen, und in der Folge auch, nachdem er mit ihr bekant geworden war, der Ariſtoteliſchen. War die Tugend der Stoa zu ſtrenge und zu rauh; muthete ſie dem Menſchen mehr zu, als er, ohne über ſich ſelbſt hinaus zu gehn, leiſten kann; ſo zeigte ſich die Platoniſche dagegen von einer gefälligern und liebenswürdigern Seite. Sie ſtellte das Moraliſch-Gute in inniger Verbindung mit dem Schönen dar, und flößte damit einen edlen Enthuſiasmus ein, der ihre Ausübung erleichterte und verſüßte. Die Ariſtoteliſche Moralphiloſophie war auf das wirkliche geſellſchaftliche Leben, wie es iſt, berechnet. Sie enthielt einen Reichthum an Regeln der Klugheit und praktiſchen Erfahrung. Daher diente ſie zur Beurtheilung der einzelnen Pflichten, und der Art ihrer Ausübung in beſondern Fällen, die nach den Moralprincipien der Platoniker und Stoiker, welche den Menſchen ein mehr idealiſches Ziel des ſittlichen

Handelns vorſteckten, mehr eine Vollkommenheits⸗lehre für Vernunftweſen als eine Klugheitslehre für Menſchen begründeten, oft außerordentlich ſchwer war. Wenn aber auch Cicero zwiſchen den Moral⸗ſyſtemen der ältern Akademie, der Stoa und des Ari⸗ſtoteles hin und her ſchwankte, ſo war er doch ent⸗ſchiedner Gegner des Epikureismus. Er theilte mit den übrigen Akademikern und Stoikern der Zeit die Erbitterung und Verachtung, welche ſich in den Raiſonnements derſelben gegen die Epikuriſche Par⸗tey ſo oft und ſo lebhaft äußert. Seine Schriften enthalten eine Menge Invectiven gegen den Epikur ſelbſt, der ſie am wenigſten verdiente, und er ſchonte hierin ſogar ſeine eigenen Freunde nicht, da wo er ſie als Epikureer redend einführt. Aber freylich mochte auch das Sittenverderbniß unter den vornehmen Rö⸗mern, das viele durch die Philoſophie des Epikur zu rechtfertigen ſuchten, auffallend genug ſeyn, um Män⸗ner von edlerer Denkart gegen dieſe zu empören. Bey der Animoſität der Gegner des Epikur überhaupt, und des Cicero insbeſondre, konte es nicht fehlen, daß ſie auch nicht ſelten ungerecht gegen ihn wurden, und weder den Geiſt und die Gründe ſeiner Philoſophie gehörig faßten und würdigten, noch auch darauf ge⸗nug Rückſicht nahmen, daß der Misbrauch, den man von ſeinen praktiſchen Grundſätzen machte, nicht von ihm verſchuldet ſey. Da wir die Epikuriſche Philoſophie zum großen Theile nur aus Cicero's Werken kennen, ſo hat ſeine Art, ſie zu beurtheilen, der Ton, worin er von ihr ſpricht, auch vorzüglich dazu mitgewirkt, das Urtheil der Nachwelt über den Werth der Epikuriſchen Philoſophie zu beſtimmen.

Schon Cicero klagte in den letzten Jahren ſei⸗nes Lebens über den Verfall der römiſchen Beredſam⸗

keit

keit und eines gründlichern Studiums der Philoſophie. In jene miſchte ſich ein gewiſſer aſiatiſcher Schwulſt, der die Ausartung des Geſchmacks bewies. Man haſchte nach veralteten lateiniſchen Wörtern und Redensarten, um dadurch der Rede eine Energie zu geben, wo es an Gedanken fehlte, die auch im natürlichen und gewöhnlichen Ausdrucke ihre Energie nicht verleugnet hätten. Die Redekunſt gieng in eine Redekünſteley über, die ſich nur in ſchimmernden Worten und Metaphern, in zugeſpitzten Antitheſen, in leeren Declamationen gefiel. Die Philoſophie wurde nicht mehr als Gegenſtand eines wahren Vernunftbedürfniſſes betrieben und behandelt. Mit dem Tode der großen Statsmänner, die ſich während den Bürgerkriegen eben ſo ſehr durch ihre Kentniſſe und philoſophiſche Denkart, als durch ihre öffentlichen Rollen auszeichneten, endete auch die Periode, wo die Römer eigentlich eine Philoſophie unter ſich hatten, und daran ein aufrichtiges Intereſſe nahmen. Zwar waren es noch immer griechiſche Rhetoren und Philoſophen, welche die Römer unterrichteten. Die griechiſche Literatur blieb ſelbſt nicht mehr ein Eigenthum der Vornehmen, ſondern verbreitete ſich nach und nach auch unter die geringern Stände. In Athen, Rhodus, Alexandria, und in mehrern Städten Syriens und Kleinaſiens, entſtanden gelehrte Inſtitute, wo die reichen Römer ihre Jugendjahre zubrachten, und im Umgange mit gelehrten Griechen ihren Geiſt auszubilden ſuchten. Aber die Sittenloſigkeit, welche damals unter den Römern einriß; die gänzliche Veränderung der politiſchen Verhältniſſe durch die Umwandlung der Republik in eine militäriſche Deſpotie; und eine damit unzertrennlich verbundene Umſtimmung der politiſchen Denkart hatten auch den nachtheiligſten Ein-

fluß

fluß auf die Beſchaffenheit und Tendenz der philoſophiſchen Studien. Wenn der Muth eines Volks durch den Druck ſeiner politiſchen Verfaſſung gelähmt wird, dabey Luxus und Ausſchweifungen jeder Art unter ihm herſchend werden, wie es bey den Römern nach geendigten Bürgerkriegen der Fall war; ſo tritt Sclavenſinn an die Stelle des Patriotismus, und eine eigenſüchtige, engherzige, niederträchtige Denkart des großen Haufens erſtickt alle edlere Geſinnungen und Tugenden in ihren Keimen, die etwa das Studium der Philoſophie in Individuen erweckt. Die Philoſophie ward fortan bey den Römern ein Mittel des Zeitvertreibs. Sie ſtudirten hiſtoriſch bald dieſes, bald jenes Syſtem; abſtrahirten ſich allenfalls daraus Maximen der Klugheit, des egoiſtiſchen Lebensgenuſſes, und Gründe gegen den religiöſen Aberglauben. Aus dieſem Geſichtspunkte betrachteten die Philoſophie insbeſondre Auguſt, und ſein Liebling Mäcen, ſo wie die dichteriſchen Genies ſeiner Zeit, Virgil, Horatius, Ovid u. a. Sehr viele benutzten die Philoſophie ſogar zu ſchändlichen Zwecken. Sie heuchelten die Sprache und Miene des Stoicismus, des Cynismus, um die unwürdigſten kleinlichſten Leidenſchaften dahinter zu verbergen. Auch das Edelſte des menſchlichen Geiſtes hatte nur in ſo fern einen Werth für ſie, als es zum Erwerbe von Ehre und Reichthum führen konte. Bey dieſem Zuſtande der Philoſophie war es eben nicht zu verwundern, daß auch die Schwärmereyen und der abergläubiſche Wahn des Orients, die Magie, unter den Römern Anhänger fanden, und daß es eine Periode gab, wo man in Rom die Cultus aller damals bekanten Religionen, Eingeweihte in allerley Myſterien, Zauberer aus allen Gegenden und Völkern der Erde, in gleichem

Grade

Grade ſchätzte, wie die Philoſophie und die Philoſophen.

Es verſteht ſich wohl von ſelbſt, daß die obige Schilderung des Zuſtandes der Philoſophie bey den Römern nach dem Untergange der Republik ſich nicht ſchlechthin auf alle Individuen beziehe, die ſich mit Philoſophie beſchäfftigten. Allerdings erhoben ſich in den nächſten Jahrhunderten nach Chriſti Geburt noch immer einzelne Männer über die Schlaffheit und Schlechtigkeit ihrer Zeitgenoſſen, ſowohl durch Genie, Kentniß und Geſchmack, als durch Größe und Würde des Charakters. Das Stoiſche Syſtem, das während der Republik und des Kampfes derſelben mit der Deſpotie die edelſten und beſten Männer zu Anhängern hatte, behielt ſie auch in der Folge, und es iſt das einzige Syſtem, das ſelbſt den ſpätern römiſchen Philoſophen eine weitere innere Ausbildung, eine fruchtbarere Anwendung auf das wirkliche Leben verdankt, als ihm die griechiſchen Stoiker gegeben hatten. Als achtungswerthe Stoiker aus dem Zeitalter des Auguſt nennt die Geſchichte den Athenodor von Tarſus in Cilicien, einen Lehrer und Günſtling des Auguſt ſelbſt, den Cornutus, Lehrer und Freund des Dichters Perſius, den Muſonius und Chäremon *). Dieſe ehrten die Philoſophie eben ſo ſehr durch ihre Lehren und Schriften, als durch ihre Handlungen. Von ihren Werken hat ſich leider nichts erhalten; wir kennen ſie nur aus ehrenvollen Erwähnungen ihrer Namen bey ſpätern Schriftſtellern, deren Schrif-

*) Vom Cornutus ſ. die fünfte Satire des Perſius, die ein rührender edler Ausdruck der Hochachtung und Dankbarkeit des Dichters gegen dieſen ſeinen Lehrer iſt. Des Muſonius gedenkt unter andern Tacitus (Hiſt. III, 81), und des Chäremon *Martial.* Epigr. XI, 57.

Schriften auf uns gekommen ſind, dem Perſius, Martial, Sueton, Tacitus, Lucian u. a.

Am berühmteſten ſind unter den ſpätern römiſchen Philoſophen L. Annäus Seneca, der ältere und jüngere Plinius, Tacitus und Marcus Aurelius Antonin, von deren einigen ſchon oben geredet iſt.

Wenn die Philoſophie der Griechen bey den Römern im Weſentlichen ihren originalen Charakter behielt, ſo bekam ſie dagegen eine ganz beſondere Richtung und Geſtalt in Paläſtina und Aegypten. Sowohl die religiöſe als die philoſophiſche Vorſtellungsart der Juden in Paläſtina erfuhr in der Periode vom babyloniſchen Exile bis auf Chriſtus eine weſentliche Veränderung. Hauptſächlich hatte dieſe ihren Grund in der Verbreitung Zoroaſtriſcher Philoſopheme durch das ganze Morgenland, und in dem Einfluſſe der griechiſchen, namentlich der Platoniſchen Philoſophie. Die nächſte Veranlaſſung zur Bekantſchaft der Juden mit jener gab ſelbſt ihr Aufenthalt in Babylon während und nach der ſiebenzigjährigen Gefangenſchaft, und in der Folge der kriegeriſche Zug des Kambyſes nach Aegypten. Dieſe fand in Paläſtina Eingang durch die vorübergehende Occupation des Landes von Alexander dem Großen, und die Verbindung der Juden mit den Aegyptiern unter den Ptolemäern, und ſpäterhin mit den Römern, bey denen damals griechiſche Ideen ziemlich allgemein im Umlaufe waren. Die Anhänglichkeit der Juden an ihre hergebrachte Moſaiſche Religion und die durch dieſelbe beſtimte Glaubensartikel und Gebräuche aber wurden wiederum Urſachen, daß ſie jenes Mancherley von Philoſophemen aus den verſchiedenartigſten Quellen mit dieſen zu vereinigen, dieſe aus jenen zu erläutern und zu beſtätigen ſuchten, und dadurch das ſonderbare Amalgama von

Philo=

Philoſophie bildeten, was man bald jüdiſche Philoſophie vorzugsweiſe, bald gnoſtiſche Philoſophie nennt, und das ſich am charakteriſtiſchſten in den Werken des Philo und Joſephus zeigt. Es iſt in mehr als Einer Hinſicht wichtig und nothwendig, die Beſchaffenheit der jüdiſchen Philoſophie an und für ſich, wenigſtens im Allgemeinen, zu unterſuchen, theils wegen des Verhältniſſes, worin ſie zum Inhalte des Neuen Teſtaments ſteht, als der Urkunde unſers gegenwärtigen poſitiven Religionsſyſtems, theils wegen der Wirkungen, die ſie auf die Schickſale der Philoſophie überhaupt gehabt hat. Ungeachtet übrigens die philoſophiſche Denkart der Juden mit ihrer religiöſen auf das genaueſte zuſammenhängt; ſo kann doch hier nur jene in Betrachtung kommen.

Einige neuere Gelehrte haben die Exiſtenz einer ſo genannten Orientaliſchen Philoſophie in Paläſtina und Aegypten, bevor ſich das Chriſtenthum bildete, und die nicht nur einen ſehr weſentlichen Beſtandtheil der Philoſophie der Juden ausgemacht habe, ſondern auch im urſprünglichen Chriſtenthume unverkennbar ſey, beſtritten. Allerdings konte ſie auch vor den Entdeckungen Anquetil's du Perron in Anſehung der Zoroaſtriſchen Philoſophie und den durch dieſe veranlaßten genauern Unterſuchungen über die Religionen und Philoſopheme des innern Aſiens, und deren Verbreitung, ſehr problematiſch ſcheinen. Unter der Vorausſetzung, daß die heiligen Bücher alten und neuen Teſtaments ihren Urſprnng einer höhern Eingebung verdankten, ließ ſich derſelben Inhalt erklären, ohne ihn auf eine anderweitige Quelle, die in einer Orientaliſchen Philoſophie anzutreffen ſey, zurück zu führen. Die Philoſophie der Juden, deren die neuteſtamentlichen Schriftſteller erwähnen, und

des Philo und Joſephus, glaubte man aus der misverſtandenen Platoniſchen Philoſophie, und der Verbindung derſelben mit den religiöſen und philoſophiſchen Begriffen des alten Teſtaments herleiten zu können. Die Angaben von Philoſophemen der großen orientaliſchen Völker, der Perſer, Sineſen, Hindoſtaner, bey den ſpätern griechiſchen Schriftſtellern, die mit jüdiſchen und chriſtlichen Begriffen, auch im Ausdrucke, nicht ſelten zuſammentreffen, aber von den Griechen, wie, nach dem Zeugniſſe der neuern Reiſebeſchreiber, von jenen Völkern ſelbſt, eine originale Abkunft von ältern Weiſen, die mehr Jahrhunderte hindurch vor der Epoche des Chriſtenthums lebten, haben ſollten, gelten den Leugnern der Orientaliſchen Philoſophie in Paläſtina geradezu für unhiſtoriſch. Der Zendaveſta, die heiligen Bücher der Sineſen und Hindus, ſind Producte neuerer Prieſter-Fiction. Was in ihnen mit jüdiſcher und chriſtlicher Vorſtellungsart Analoges iſt, iſt eben ſo erſt nach der Epoche des Chriſtenthums durch Juden und Chriſten zu jenen Völkern verpflanzt worden; wie das, was der griechiſchen Philoſophie ähnelt, durch die Griechen zu Alexanders Zeit und nach ihm *).

Inzwi-

*) Das Daſeyn einer orientaliſchen Philoſophie vor Chriſti Geburt, unabhängig ſowohl von dem Judenthume und Chriſtenthume, als von der Philoſophie der Griechen, haben unter den neuern Gelehrten vorzüglich Brucker, in deſſen kritiſcher Geſchichte der Philoſophie (T. II. p. 639) ſchon ein eigener Abſchnitt: de philoſophia orientali enthalten iſt, vor ihm Mosheim (Diſſertat. hiſt. eccleſ. p. 217 ſq.) und hernach Walch in Göttingen, behauptet. Da aber zur Zeit dieſer Gelehrten die Exegeſe der Bibel noch nicht ſo vervollkomnet war, wie in unſeren Tagen; da ſie ferner in Beziehung auf

die

Inzwiſchen ſo viel auch mit einigem Scheine der Wahrheit gegen die hiſtoriſche Behauptung einer origina-

die Perſiſche Philoſophie nur die fragmentariſchen, unbeſtimten und ſich widerſprechenden Nachrichten ſpäterer griechiſcher Schriftſteller, und die unbefriedigenden Sagen und Notizen einiger Reiſebeſchreiber, ſo wie ſie Thomas Hyde in ſeinem Werke de religione Perſarum geſammelt hatte, benutzen konten; ſo ſah jene Behauptung freylich einer ungegründeten Vermuthung ähnlich. Porphyr (vit. Plotini c. 16) erwähnt einer παλαιας φιλοσοφιας, die bey der Vorſtellungsart vieler Chriſten und anderer Kätzer zum Grunde gelegen habe. Aber dieſe παλαια φιλοσοφια ließ ſich auch anders deuten. Man brauchte dabey nicht gerade an eine originale orientaliſche Philoſophie zu denken. Fabricius (Bibl. Gr. V. p. 135) hat von einem Valentinianer Theodotus ein Fragment aufgenommen: Εκ των Θεοδοτου και της ανατολικης καλουμενης διδασκαλιας — επιτομαι. Hier ſcheint die ανατολικη διδασκαλια ganz beſtimt eine beſondere morgenländiſche Philoſophie zu bezeichnen. Es konte aber unter derſelben auch eben das Gemiſch von Philoſophie gemeynt ſeyn, das ſich kurz vor und zu Chriſti Zeit aus der alten Hebräiſchen Religion und der griechiſchen in Aegypten, Syrien und Paläſtina gebildet hatte. Noch ungültiger zum Beweiſe der Exiſtenz einer Orientaliſchen Philoſophie ſcheint eine Stelle des Eunapius (Vit. Aedeſii p. 61), wo er von unbekannten Fremdlingen, die der Vater der Soſipatra kennen lernen wollte, ſagt, ſie hätten ſich als ουκ αμυητους της χαλδαικης καλουμενης σοφιας gezeigt; denn dieſe chaldäiſche Weißheit konte eine ganz andere ſeyn, als die jetzt ſo genannte Orientaliſche Philoſophie. Hr. Meiners hat daher nach ſeinem hiſtoriſchen Geſichtspunkte die Meynung von einer beſondern Orientaliſchen Philoſophie gar nicht ohne Grund verworfen. "Die Zeugniſſe und Gründe, ſagt er (Grundriß der Geſch. der Weltw. S. 169), wodurch man die Wirklichkeit dieſer Orientaliſchen Philoſophie zu beweiſen ſucht, ſcheinen mir nichts weniger als genugthuend,

ginalen Morgenländiſchen Philoſophie vorgebracht iſt und werden kann; ſo iſt ſie doch meiner Einſicht und Ueber-

thuend, und ich halte daher dieſe Philoſophie für ein unhiſtoriſches Phantom, das in's Künftige in keiner wahren Geſchichte Platz finden ſollte." Da er in der Folge auch die Echtheit des Zendaveſta aus nicht unwichtigen, wiewohl nichts weniger als ſtringenten, kritiſchen und hiſtoriſchen Gründen verwarf, und er bisher, ſo viel ich weiß, das Reſultat ſeiner Unterſuchungen, ungeachtet der ihm gemachten Einwürfe, nicht abgeändert oder aufgehoben hat, ſo konte und kann auch ein Argument, das die Echtheit des Zendaveſta vorausſetzt, für ihn keine Beweiskraft haben. Hr. Tiedemann ſtimt mit Hrn. Meiners überein, und hat der Orientaliſchen Philoſophie, deren Originalität er ebenfalls leugnet, keinen Platz in ſeiner Geſchichte der ſpeculativen Philoſophie eingeräumt, außer, um mich ſo auszudrücken, einen negativen. Er erklärt ſich hierüber folgendermaaßen (Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. III. S. 98): "Es iſt leicht zu ermeſſen, daß weder die Gnoſtiker ſelbſt, noch ihre Zeitgenoſſen insgeſamt, über Echtheit alter Perſiſcher und Chaldäiſcher Lehren Zeugniß abzulegen im Stande ſind, und daß dieſe Frage durch Ausſagen von ſtärkerem Gewichte muß entſchieden werden. Die Berufung dieſer Schwärmer auf unleugbar untergeſchobne Zoroaſtriſche und andere Bücher, macht ihre Behauptung alles Anſehns, und ſie ſelbſt aller Gültigkeit als Zeugen verluſtig. Es iſt ferner unleugbar, daß kein echtes Document oder Zeugniß von einigem Nachdrucke über das hohe Alter der feinern Emanationstheorie bey Perſern und Chaldäern vorhanden iſt, und daß dieſe in der Platoniſchen Schule gelehrt ward. Das Daſeyn ſolch einer morgenländiſchen Philoſophie ruht demnach auf keinen einigermaßen ſichern Gründen." — "Lehren, mit neuen Zuſätzen verbrämt, wenn auch die Vertheidiger gegen den Erfinder vom Hauptſtoffe diſputiren, können dem unerachtet ſehr gut Platoniſchen Urſprungs ſeyn." "Sonach iſt dieſe orientaliſche Philoſophie kein beſonderes, noch auch ſorgfältig aus-

Ueberzeugung nach durch die Fortſchritte der neuern bibliſchen Kritik und Exegeſe, durch die Unterſuchungen über den Zendaveſta, durch die genauern und vollſtändigern Notizen von der Beſchaffenheit der Religionen der großen Völker Aſiens, der Geſchichte dieſer Religionen und ihrer heiligen Urkunden, die wir neuern Reiſenden verdanken, durch die größere Aufklärung der ältern Geſchichte des innern Aſiens überhaupt, und endlich durch die ſorgfältigere Entwickelung der wahren Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Philoſophie, in denen doch zu manchen Vorſtellungsarten, die der orientaliſchen Philoſophie beygemeſſen werden, ſchlechterdings keine Veranlaſſung anzutreffen iſt, faſt auſſer allen Zweifel geſetzt worden. Erſtlich: In den ältern hebräiſchen Urkunden bis auf die Zeiten Esdras haben die Religionen und Philoſopheme einen ganz andern Charakter, als wie ſie in den bibliſchen Büchern nach jener Periode haben. In jenen findet man von den Vorſtellungen Gottes als eines Lichtweſens; von der Finſterniß als dem Principe des Böſen im Streite mit dem Lichte; von guten und böſen Engeln; von dem Abfalle der letztern, ihrer Verdamniß, ihrem Aufenthalte in der Hölle; von einem künftigen Weltgerichte über die Guten und Böſen; von der Verderbniß des Körpers (des Fleiſches) keine Spuren. Aus der Moſaiſchen Kosmogonie, ſofern ſie Züge der Orientaliſchen Philoſophie enthält, kann kein Einwurf hiergegen entlehnt werden;

ausgearbeitetes Gebäude, oder eine beſondere Philoſophenſecte; ſie beſteht bloß in wenigen zerſtreuten und nichts weniger als regelmäßig geformten (alt orientaliſchen) Vorſtellungen." Vgl. die Preisſchrift des Hrn. Tiedemann: de origine magiae.

den; denn bekantlich ſind der Urheber und die Quelle derſelben eben ſo zweifelhaft, wie die Zeit, wo ſie mit den übrigen Moſaiſchen Schriften verbunden und an die Spitze derſelben geſtellt wurde. Nach der angegebenen Epoche zeigen ſich jene Vorſtellungsarten in den bibliſchen Büchern, vorzüglich des neuen Teſtaments, ſo daß man auf ihre allgemeine Verbreitung in Paläſtina ſchließen kann. Es muß alſo in der Geſchichte des jüdiſchen Volks eine Veranlaſſung hierzu liegen, und dieſe findet ſich offenbar in der Verbindung der Juden mit den Perſern und Chaldäern gerade zu der Zeit, wo das Zoroaſtriſche Inſtitut in ſeiner vollen Blüthe war, und ſich durch das ganze öſtliche und ſüdweſtliche Aſien fortpflanzte. Die Zoroaſtriſchen Philoſopheme treffen aber auf das genaueſte mit den obigen Vorſtellungsarten zuſammen, und dienen ſogar, den Urſprung und Sinn derſelben noch weiter aufzuhellen. Daß gewiſſe Grundideen, z. B. von der Lichtnatur Gottes, eigentlich morgenländiſch waren; daß der größte Theil des damals auch unter den Juden herſchend gewordenen Aberglaubens an Reinigungsgebräuche, an Magie und Theurgie, ſeine Abkunft von den Perſern und Chaldäern, und insbeſondre aus dem Zoroaſtriſchen Inſtitute hatte, wird ſelbſt von den entſchiedenſten Leugnern der Orientaliſchen Philoſophie zugeſtanden. Warum ſollten alſo nicht andere religiöſe und philoſophiſche Ideen, die vorher den Juden nicht eigenthümlich waren, die man aber kurz vor und während Chriſti Epoche gänge und gäbe antrifft, und die mit der Zoroaſtriſchen Lehre dieſelben ſind, eben in dieſer ihre Quelle haben? Zweytens: Die gänzliche Unechtheit des neuerlich erſchienenen Zendaveſta iſt nicht erwieſen. Im Gegentheile kann man wohl als ausgemacht anneh-

men,

men, daß dabey wirklich urſprünglich Zoroaſtriſche Ideen zum Grunde liegen, wenn auch keine einzige Originalſchrift des Zoroaſter ſelbſt darin enthalten ſeyn ſollte. Zuverläſſigen hiſtoriſchen Datis nach kann man die Entſtehung des Zoroaſtriſchen Inſtituts in die Zeiten des Cyaxares, Königs von Medien, ſetzen. Sie gieng alſo lange vor der Platoniſchen Philoſophie her, und die Zoroaſtriſchen Philoſopheme mußten der Natur der Sache nach durch den Aufenthalt von Juden in Babylon, und durch den Feldzug des Kambyſes, weit früher in Paläſtina bekant werden, als die Philoſophie der Griechen, namentlich die Platoniſche, es werden konte. Drittens: Es laſſen ſich zwar in der Platoniſchen Philoſophie Vorſtellungsarten auffinden, die mit den Orientaliſchen Philoſophemen eine entfernte Aehnlichkeit haben, oder den Keim zu derſelben dargeboten haben könten. Beſonders enthält der Timäus des Plato Manches, was ſich allenfalls dahin ziehen läßt, wie denn überhaupt aus dieſem Dialoge vorzüglich die Hauptfäden zu dem nachherigen Neoplatonismus genommen ſind. So ſcheint im Platoniſchen Syſteme die rohe der urſprünglichen Materie einwohnende in unordentlicher zerſtörender Bewegung ſich äuſſernde Weltſeele, aus der, ſofern ſie auch zum Körper des Menſchen gehört, Plato das ſittliche Verderbniß herleitete, mit der Lehre der Orientaliſchen Philoſophie von der Bösartigkeit der Materie überhaupt, und auch des menſchlichen Körpers als ſolchen, analog zu ſeyn. Aus der Gottheit läßt Plato die gute Weltſeele hervorgehn; ſie iſt der Quell aller vernünftigen Dämonen in den Geſtirnen, der Genien und der Seelen der Menſchen; der Grund aller Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Natur.

Hier könte man die Veranlaſſung zu der Emanationstheorie des Morgenlandes, ſelbſt zu der Dämonologie deſſelben, anzutreffen vermeynen, die durch die feurigere Phantaſie der Aſiaten nur erweitert ſey. Plato redet auch, wie die mythiſchen Philoſopheme des Orients, von gefallenen Geiſtern, die im Stande der Büßung lebten, und darum in materielle Körper gebannt wären, wo ſie nur durch Selbſterhebung zur Vernunftwürde und beharrlichen Kampf gegen die ſinnlichen Begierden als Wirkungen der Materie, ihren angeſtamten göttlichen Adel wieder erlangen könten. In der That iſt auch der Beytrag gar nicht zu verkennen, den die Platoniſche Philoſophie zu dem Gnoſticismus der Juden, hauptſächlich wie er ſich in den Werken des Philo und Joſephus zeigt, hergab. Beyde Schriftſteller reden ſogar ausdrücklich von der Platoniſchen Philoſophie, wiewohl ſie dieſelbe ſeltſam genug misdeuteten. Daß der Platonismus gar keinen Antheil an der jüdiſchen Philoſophie gehabt habe, wird auch Niemand behaupten wollen, ob jener ihn gleich erſt ſpäter, und ſchwerlich auf eine bemerkliche Weiſe lange vor Chriſti Epoche erhielt. Allein daß die Gnoſis lediglich aus dem Misverſtande des Platonismus, und der Vermiſchung deſſelben mit der hergebrachten religiöſen Vorſtellungsart, welche die gelehrten Juden aus ihren heiligen Büchern ſchöpften, entſprungen ſey; daß eine originale im Morgenlande ſchon vorher verbreitete Philoſophie gar keinen Antheil daran habe; wird durch das Obige nicht nur nicht erwieſen, ſondern hat auch ſehr trifftige hiſtoriſche Gründe wieder ſich. Die Analogie, die man zwiſchen Platoniſchen und den damals in Aegypten, Syrien und Paläſtina herſchenden Philoſophemen entdeckt haben will, verſchwin-

ſchwindet bey genauerer Beleuchtung zum großen Theile, und es bleibt eine ſehr weſentliche Differenz übrig. Die orientaliſche Vorſtellung von zwey Urprincipien des Guten und Böſen, die mit einander im Streite begriffen ſind, und von denen nach einer gewiſſen Periode jenes ſiegen werde, unter den Bildern des Lichts und der Finſterniß, iſt dem Plato fremde. Die Meynung von der Lichtnatur Gottes wird ihm von einigen neuern Geſchichtforſchern der Philoſophie nur untergeſchoben, und die rohe Materie, das Princip des Böſen, hat er ſich nie unter dem Bilde der Finſterniß gedacht. Die rohe Materie iſt zwar nach dem Platoniſchen Syſteme beſtändig mit der Gottheit, dem guten Principe, im Kampfe begriffen; ſie iſt der unvertilgbare Quell aller Unordnung und Zerſtörung. Daß aber jener Kampf einmal ein Ende nehmen, und das gute Princip entſcheidend ſiegen werde, woraus im Gnoſticismus noch manche andere Bilder und Träume von großen Ereigniſſen der Zukunft fließen, davon iſt im Platonismus keine Spur wahrzunehmen. Die Materie iſt nach Plato mit der Gottheit gleich ewig. Dieſe leztere kann nur das Gute wollen und hervorbringen; ſie kann alſo nie als der Grund der Materie, des Princips des Böſen, gedacht werden; vielmehr iſt ihre Wirkſamkeit der Wirkſamkeit der Materie entgegengeſetzt. In der Orientaliſchen Philoſophie iſt urſprünglich alles Vorhandene, und folglich auch die Materie, aus der Gottheit emanirt. Die Materie iſt der äuſſerſte, von der Gottheit entfernteſte, und daher der unvollkommenſte Ausfluß. Daß ſie verderbt werden konte, und wirklich verderbt wurde, wird auch durch einen bildlichen Mythus erklärt. Dämonen, vom Ormuzd, dem Urquelle des Lichts, rein

und vollkommen geſchaffen, beneideten die Herrlichkeit ihres Schöpfers, fielen von ihm ab, verfinſterten ſich; ihre Empörung gegen Ormuzd veranlaßte einen Kampf der himmliſchen Heerſcharen, in welchem ſie beſiegt, und in die Tiefen des Abgrunds verworfen wurden. Hierher trugen jene verworfenen Dämonen ihr moraliſches Verderbniß mit ſich, und verbreiteten es. So entſteht das Böſe und Uebel in der Welt theils durch die Unvollkommenheit der Materie, theils durch die Wirkungen böſer Geiſter. Der Wohnſitz der böſen Geiſter, den die Orientaliſche Philoſophie Hölle (Gehenna) nent, und unter den Bildern, unter welchen ſie ihn vorſtellt, ſo wie ein beſondrer Ort des Aufenthalts der guten Geiſter (Himmel), ſind dem Plato ganz unbekant. Ein Mythus von dem Sündenfalle urſprünglich ſeliger Dämonen komt zwar auch in der Platoniſchen Philoſophie vor; und wird in dieſer zum Erklärungsgrunde gebraucht, warum die menſchlichen Seelen, die vorher unter den Dämonen lebten, in ſterbliche Leiber verbannt wurden. Aber da Plato dieſen Mythus nur als Schlußſtein für ſein philoſophiſches Gebäude braucht, und nur mit wenig Zügen berührt, anſtatt daß er in der Orientaliſchen Philoſophie völlig ausgebildet erſcheint; ſo iſt es wahrſcheinlicher, daß Plato ſelbſt ihn aus einer alten orientaliſchen Sage, die ihm zukam (und auf eine alte Sage beruft er ſich dabey wirklich) entlehnte, als daß er eine Platoniſche Erfindung war, die hernach im Oriente zu einer vollſtändigen mythiſchen Dämonologie umgeformt wurde. Die ganze Vorſtellung von der Gottheit auf ihrem Throne, umgeben von Scharen höherer und niederer Engel, hat an ſich ſelbſt das orientaliſche Gepräge; ſie iſt dem Bilde eines aſiatiſchen Deſpoten in ſeiner Pracht, von

von den Großen ſeines Hofs umringt, völlig analog. In der griechiſchen Philoſophie konte ein ſolches Bild von der Gottheit gar nicht entſtehen, weil die politiſche Verfaſſung und Denkart der Griechen gar nicht darauf führte. Es findet demnach eine ſehr auffallende Verſchiedenheit zwiſchen der Platoniſchen Philoſophie und der Orientaliſchen Statt. Geſetzt aber auch, daß wirklich der Platonismus allein, in Verbindung mit den Religionsbegriffen der Hebräer, den ſo genannten Gnoſticismus erzeugt habe; ſo würde doch eben die ſonderbare Ausartung der Platoniſchen Vorſtellungsart im Oriente noch einer Erklärung bedürfen. Denn in den ältern hebräiſchen Ideen liegt der Grund dazu nicht. Daß aber einzelne Köpfe, welche die Platoniſche Philoſophie ſtudirten, und ſie auf ihre vaterländiſchen Religionsbegriffe übertrugen, jene ſo arg misverſtanden, oder ganz willkührlich ſo verändert und entſtellt haben ſollten, iſt doch gar nicht wahrſcheinlich. Hingegen läßt es ſich wohl denken, daß gewiſſe Aehnlichkeiten des Platonismus mit Orientaliſchen Philoſophemen, einzelne Köpfe bewogen, beyde zuſammen zu ſchmelzen, jenen nach dieſen, und dieſe nach jenem zu modificiren, und ſogar beyden dieſelbe Stelle anzuweiſen, wie denn wirklich Philo behauptete und zu erweiſen ſuchte, Plato habe ſeine Weisheit von Moſes erborgt. Auf dieſem Wege wird die Entſtehung jenes merkwürdigen philoſophiſchen Amalgama, Gnoſticismus genant, völlig begreiflich. Dazu komt noch das hiſtoriſche Argument, daß die jüdiſchen Schriftſteller dieſer Zeit, und auch die älteſten Kirchenväter, einſtimmig und als von einer anerkannten und nicht zu bezweifelnden Thatſache, von der διδασκαλια, der γνωσις, als einer Lehre, die aus dem Oriente ihrem weſentlichen

Charakter nach abſtamme, reden, ob ſie gleich auch den Einfluß des Platonismus auf dieſelbe nicht ab- leugnen *).

Nach

*) S. *T. C. Tychſen* Commentt. de religionum Zoroaſtricarum apud exteras gentes veſtigiis, in den Commentatt. Soc. Sc. Gotting. Voll. XI. et XII. Vergl. Ueber die Natur und den Urſprung der Emanationslehre bey den Kabbaliſten. Oder, Beantwortung der von der Geſellſchaft der Alterthümer in Caſſel aufgegebenen Preisfrage: ob die Lehre der Kabbaliſten von der Emanation aller Dinge aus Gottes eignem Weſen, aus der griechiſchen Philoſoph. entſtanden ſey, oder nicht? Eine Preisſchrift. Von Joh. Fr. Kleuker. Riga, 1786. 8. — Zu den hiſtoriſchen Thatſachen, die die Verbreitung der Zoroaſtriſchen Philoſopheme in Syrien und Paläſtina beweiſen, gehören auch die Lehren der Gnoſtiker in den nächſten Jahrhunderten nach Chriſti Geburt. Einige der vornehmſten Gnoſtiker ſtamten ſelbſt aus Perſien ab, oder hatten ſich daſelbſt aufgehalten, wie Manes, der Vollender des Gnoſticismus, deſſen Lehren von den beyden ewigen Reichen des Lichts und der Finſterniß, ihren Fürſten, und dem Kampfe derſelben, auf den Zoroaſtriſchen Dualism hindeuten. Baſilides, aus Alexandria, deſſen Aufenthalt in Perſien inzwiſchen von Walch bezweifelt wird (de philoſophia orientali, L. I. p. 225), nahm die Materie gleich mit der höchſten Gottheit an; aus der höchſten Gottheit, behauptete er, ſeyen ſieben Aeonen ausgefloſſen. Saturninus, ein Syrer, der am Ende des zweyten Jahrh. nach Chr. Geb. blühte, ließ die Welt von ſieben Engeln erſchaffen, welche durch die höchſte Gottheit hervorgebracht waren; ihnen entgegen wirkte der Satan als Urheber des Böſen und der böſen Menſchen. Bardeſanes, ebenfalls ein Syrer, ſprach von zwey Wurzeln (ῥιζαις) des Guten und des Böſen, deren jede ſechs ενεργειας (eigenthümliche thätige Wirkungen) habe. Alle dieſe Lehren bezogen ſich auf das Zoroaſtriſche Philoſophem von den ſechs unſterblichen Amſhaſpands, die mit dem Ormuzd die

Vor-

Nach den bisherigen hiſtoriſch-kritiſchen Erörte-terungen laſſen ſich die Philoſopheme, die man Orien-tali-

Vorſteher der Geiſterwelt waren. Hierher gehören auch die Lehren des Cerdo, deſſen Schüler zu Rom Marcion war. Spuren der Orientaliſchen Philoſophie wollte Michaelis ſelbſt in der Ueberſetzung des A. T. von den 70 Dolmetſchern antreffen. S. *Michaelis* Diſſ. de indiciis Gnoſticae philoſophiae tempore LXX. Interpretum et Philonis Iudaei, in dem Syntagma Commentationum P. II. p. 249. — Vrgl. Hiſtoire critique des Manichés et du Manichéisme par *Beauſobre*, à Amſterd. 1632-39. 2 Voll. 4. Die Gnoſtiker waren freylich in ihren Lehren und Meynungen einander nicht gleich; aber der Hauptcharakter ihrer Vorſtellungsart iſt doch derſelbe, und verräth zum mindeſten dieſelbe Quelle.

Wenn hier von einer originalen Orientaliſchen Philoſophie die Rede iſt, ſo iſt nicht zu vergeſſen, daß nur die Perſiſche oder Zoroaſtriſche gemeynt wird, nicht eine ſolche, die etwa aus Chaldäa und von Chaldäern hergeſtamt wären. — Auch geſchah die Verpflanzung der Zoroaſtriſchen Lehre nach Paläſtina nicht auf einmal, etwa bloß durch die Rückkehr der gefangenen Juden aus Babylon. Da ein großer Theil derſelben in den Perſiſchen Provinzen jenſeit des Euphrat ſitzen blieb, ſo entſtand eine fortwährende Vorbindung der Paläſtiniſchen Juden mit dieſen, die den Uebergang Perſiſcher Vorſtellungsarten veranlaßte. Erſt hundert Jahre nach der Rückkehr der Juden aus der babyloniſchen Gefangenſchaft kamen Esdras, ſpäterhin Nehemias, mit neuen Coloniſten aus Perſien nach Jeruſalem. Der berühmte jüdiſche Weiſe Hillel wanderte von Babylon eben dahin. Die Chaldäiſche Paraphraſe des Geſetzes von Onkelos aus Babylon ward von allen Juden angenommen. — Endlich iſt nicht zu vergeſſen, daß die Zoroaſtriſchen Philoſopheme ſich nicht in ihrer urſprünglichen Reinigkeit bey den Juden erhielten, auch nicht die hergebrachte Religion dieſer verdrängten, ſondern nur die hergebrachte religiöſe und philo-

taliſche nennen kann, und die im Zeitalter vor und nach Chriſti Geburt auf die religiöſe und philoſophiſche Denkart der Juden einwirkten, in folgender allgemeinen Ueberſicht darſtellen. Erſtlich: Gott iſt das Licht, und wohnt im reinſten Lichte. Man hat zwar ſchon in den ältern Büchern der Hebräer dieſen Begriff vom Jehovah zu finden vermeynt, aber, wie neuere Ausleger gezeigt haben, mit Unrecht; ähnliche Ausdrücke haben dort eine ganz andere Bedeutung. Wohl aber komt jene Vorſtellung in den ſpätern hebräiſchen Büchern vor, bey deren Verfaſſern ſchon eine Bekantſchaft mit Zoroaſtriſchen Ideen mit Wahrſcheinlichkeit angenommen werden kann, oder wirklich hiſtoriſche Thatſache iſt. Zweytens: Es giebt zwey entgegengeſetzte Urprincipien alles Vorhandenen, ein Princip des Guten (Ormuzd), und ein Princip des Böſen (Ahriman). In der urſprünglichen hebräiſchen Religion war dieſe Lehre nicht enthalten; ſie iſt erſt aus der Perſiſchen Philoſophie ſpäter hineingetragen. Vergleicht man die Prädicate, welche die ſpätern jüdiſchen Schriftſteller den böſeu Engeln und ihrem Fürſten (Satan, Asmodi, Samael) beylegen, ſo iſt die Uebereinſtimmung mit der Lehre der Magier in die Augen fallend. Ahriman heißt in den Zendbüchern der Vater der Lügen, der Fürſt der Finſterniß, der Urheber des Todes und Verderbens, die Schlange, der auf der Erde unter den Menſchen herumſchleichende Verführer, der Peiniger der Frommen. Er hat ganze Scharen böſer Genien in ſeinem Dienſte, die phyſiſches und moraliſches Unheil, Krank-

philoſophiſche Denkart der Juden modificirten, ſo wie ſie wieder von dieſer Modificationen empfiengen.

Krankheiten an Menſchen und Thieren, verbreiten. Aber ſein Reich wird nur eine gewiſſe Zeit dauern, dann wird er überwältigt werden, und das gute Princip wird ſiegen. Aehnliche Begriffe und Bilder gewähren die ſpätern jüdiſchen Schriftſteller ebenfalls, nur mit dem Unterſchiede, daß jene alle dem Monotheism der Juden accommodirt ſind. Drittens iſt der Orientaliſchen Philoſophie eine beſtimte Dämonologie eigenthümlich. Freylich kennen ſchon die älteſten Hebräer Diener des Jehovah, Engel; der Begriff gehörte zu ihrer älteſten Religion. Allein von einer Rangordnung unter den Engeln, von ihren verſchiedenen Namen und Geſchäfften, wiſſen ſie nichts, ſo wie ſie überhaupt über die Geiſterwelt nicht ſpeculirten. Hingegen bey den Schriftſtellern der Juden aus der Epoche nach dem babyloniſchen Exile kommen häufig ſieben Engel oder Geiſter vor, die am Throne der Gottheit ſtehn; eine Wache himliſcher Heerſcharen; Schutzengel über einzelne Länder, und Engel des Verderbens, die über einzelnen Ländern und Städten ſchweben; auch Namen und Geſchäffte beſonderer Engel, in deren Erfindung und Vertheilung ſich die ſpätern Rabbiner ganz dem Spiele der Phantaſie überließen. Jene ſieben Engel am Throne Gottes ſind offenbar die ſieben Amſchaſpands der Magier, ſo wie die Schutzengel der Länder mit den ſieben Vorſtehern der Erdgegenden, und die Myriaden von Engeln beym Daniel u. a. mit der unermeßlichen Menge der Genien beym Zoroaſter zuſammentreffen. Es bedarf übrigens wohl kaum einer Erinnerung, daß die Juden hierin nicht der Perſiſchen Tradition ſtrenge getreu blieben; ſie entlehnten aus dieſer nur die Hauptidee, die ſie nachher auf mannichfaltige Weiſe ausſpannen und ab-

änderten. Viertens: In der Orientaliſchen Philoſophie herſchte die Meynung von einer beſtimten Epoche der Dauer der Welt. Die Zendbücher rechnen von der Erſchaffung des Menſchen an ſechstauſend Jahre, während welcher das böſe Princip mit dem Guten kämpfen werde; nach dieſer Periode nehmen ſie noch andere dreytauſend Jahre an. Eben ſo hegten die Juden die Meynung, die Welt werde ſechstauſend Jahre dauern, wovon zweytauſend vor dem Moſaiſchen Geſetze verfloſſen wären, zweytauſend unter der Herrſchaft desſelben, und zweytauſend unter dem Meſſias verfließen würden. Alsdenn folge das Reich des Meſſias überhaupt, was dieſelbe Idee mit der Zoroaſtriſchen von Ormuzd iſt, der nach der Beſiegung des Ahriman mit allen Frommen in der Seligkeit des Himmels leben werde. Fünftens: Die Orientaliſche Philoſophie hatte eigenthümliche Lehren über den Zuſtand nach dem Tode. Sie ſpricht von der Auferweckung der Todten, von einem feyerlichen Weltgerichte, von künftigen Belohnungen und Strafen im Himmel und in der Hölle. Die ältern Hebräiſchen Schriftſteller wiſſen von einem künftigen Leben nichts. Sie reden höchſtens von einem Todtenreiche in dunkeln ſehr unbeſtimten Bildern. Aber bey den ſpätern Propheten, dem Ezechiel, Daniel, ſtößt man ſchon auf jene Vorſtellungsarten, und zu Chriſti Zeit waren ſie in Judäa allgemein aufgenommen. Inzwiſchen wichen die Juden in ihren Meynungen hierüber ſehr von einander ab. Sie verknüpften und vermiſchten damit ihre einheimiſchen religiöſen Begriffe. Aber der Einfluß der Zoroaſtriſchen Philoſophie auf ihre Denkart iſt gleichwohl unverkennbar. Es erhellet derſelbe aus einzelnen völlig Zoroaſtriſchen Bildern von der Art

der

der Führung der Seelen in's Paradies oder in die Hölle, von der Wohnung der Guten im Lichte, in der ſeligen Gemeinſchaft mit Gott und den Engeln, die im Zendaveſta häufig gebraucht werden. Sechſtens: Selbſt manche einzelne philoſophiſche Mythen und Bilder, die bey den Juden angetroffen werden, haben ihren Urſprung in der Orientaliſchen Philoſophie. Das Honover des Zendaveſta, durch welches Ormuzd alles erſchuf, älter als alle erſchaffene Dinge, und das bisweilen als von der Gottheit verſchieden beſchrieben wird, iſt dieſelbe Idee mit dem λογος beym Philo, der σοφια des Verfaſſers des Buchs von der Weisheit Salomo's, und des Siraciden, nur daß Philo mehr platoniſirt. Die Eintheilung der Welt in die geiſtige und ſichtbare, die in der Folge die ſpätern Gnoſtiker und vorzüglich die Kabbaliſten zu einem ſo ſonderbaren Syſteme erweiterten, hat offenbar im Orientalismus ihre erſten Keime. Nicht minder der Adam Kadmon der Rabbinen, und der himmliſche Menſch (ουρανιος ανθρωπος) des Philo. Der Zendaveſta redet von einem Kajamors, dem erſten Menſchen, der dreytauſend Jahre im Himmel exiſtirte, bevor er auf die Erde herabgeſandt wurde. Die Juden benutzten hernach die Phantaſie zur Perſonification der intelligibeln Welt. In den Zendbüchern wird eines Berges Albors erwähnt, des Wohnſitzes der Götter, von welchem der Quell Arduiſur, der von Ormuzd ausgehe, herabſtröme, und in ſieben Canälen die ganze Erde bewäſſere. Aehnliche Bilder von einem Berge der Götter gegen Norden haben Jeſaias (Kap. 14, 13) und Ezechiel (Kap. 28, 14). Der letzte redet auch von einer Quelle, die aus dem Heiligthume entſpringe, und den

den See Aſphaltis verſüßen werde. Merkwürdig iſt endlich auch noch die jüdiſche Dichtung von einem Hahn oder Vogel, der auf dem Boden einherſchreite, und ſein Haupt in die Wolken erhebe, ſofern auch hier eine Zuſammenſtimmung mit den himliſchen Vögeln in den Zendbüchern Statt findet *).

Bey der Meynung, welche das jüdiſche Volk von ſeinem vorzüglichen Werthe im Verhältniße zu andern Nationen, und von ſeiner einheimiſchen Religion hatte, auf deren ausſchließendem Beſitze als der einzigen wahrhaft göttlichen Religion, es jenen Vorzug gründete, konte es nicht anders ſeyn, als daß es die Philoſopheme, welche es von Perſern und Griechen aufnahm, auf ſeine eigenen Religionsbegriffe bezog, und ſie nur als Erläuterungsmittel von dieſen betrachtete. Die geſamte Philoſophie der Juden war im eigentlichen Sinne eine Religionsphiloſophie, die dadurch ihr beſonderes Gepräge erhielt, daß ſie bey der Speculation über den Inhalt ihrer Religion ausländiſche Philoſopheme anwandten, nach denſelben ihre heiligen Bücher erkläreen, und daraus mit Hülfe jener eine Religionstheorie abſtrahirten. Eine Einſtimmigkeit war hierbey weder in den Begriffen und Grundſätzen, noch auch in der Art des Verfahrens zu erwarten. Daher hatten ſich auch die ſo genannten jüdiſchen Schriftgelehrten in mehrere Parteyen geſchieden, die in ihren religiöſen und philoſophiſchen Meynungen gar ſehr von einander abwichen, und von denen die Phariſäer, die Sadducäer und die Eſſener und Therapeuten die berühm-

*) S. *Tychſen* Comment. de religionum Zoroaſtricarum apud externas gentes veſtigiis Vol. XI. Comm. Soc. Gotting. p. 7 ſq., wo auch die Beweisſtellen aus dem Zendaveſta und den bibliſchen Büchern angeführt ſind.

rühmteſten ſind. Ueber den hiſtoriſchen Urſprung dieſer Secten läßt ſich nichts Gewiſſes feſtſetzen; ſie entſtanden nach und nach durch die lebhaftere Theilnahme der Juden an der Erhaltung ihrer geſetzlichen Religionsverfaſſung; und durch die verſchiedenen Erklärungsarten derſelben, die ihrer Natur nach bald Streitigkeiten und Parteyen erzeugten. Der Hauptinhalt der Lehre der Phariſäer war: Erſtlich: Nicht bloß die Moſaiſchen geſchriebenen Geſetze ſind verbindlich, ſondern es giebt auch eine mündliche göttliche Tradition, die ebenfalls beobachtet werden muß. Dieſe hat Gott durch einen Engel auf dem Berge Sinai dem Moſes mitgetheilt, und ſie iſt von ihm mündlich auf die Nachkommen fortgepflanzt worden. Zweytens: Der Menſch kann dem zwiefachen ſchriftlichen und mündlichen Geſetze Gottes nicht bloß genug thun, ſondern er kann auch noch mehr leiſten, als es fordert, und dadurch ſich ein überfließendes Verdienſt erwerben. In dieſem Satze vornehmlich liegt der wahre Geiſt des Phariſäismus. Drittens: Der Menſch kann ſich von einer Sündenſchuld ſelbſt befreyen, und dieſe abverdienen theils durch ſtrenge Befolgung des Geſetzes, theils durch Faſten, Almoſen, Waſchen, Opfer, Gebete, Luſtrationen (ſelbſt nach dem Tode). Viertens: Der Wille des Menſchen iſt frey, und daraus wird gefolgert, daß für den moraliſchen Werth des Menſchen nur die wikliche äuſſere Handlung desſelben in Betrachtung komt, nicht die innere Geſinnung des Herzens. Fünftens: Es giebt einen Gott, Schöpfer des Himmels und der Erde; eine göttliche Vorſehung, und dieſe iſt das Schickſal. Gleichwohl beſteht damit die Freyheit des Menſchen inſofern, daß die Vorſehung die Umſtände herbeyführt, auch auf die Ge-

müther der Menſchen einwirkt, und zu den Willensbeſtimmungen concurrirt, aber ihnen doch die eigene Wahl des Guten oder Böſen anheimſtellt. Sechstens: Die guten Handlungen werden in einem künftigen Zuſtande belohnt, und die böſen beſtraft in einem Orte der Qualen unter der Erde. Der Geiſt iſt unſterblich, und dauert ohne Körper fort. Aber es iſt eine Auferſtehung auch der Leiber zu erwarten. Zu was für einem heuchleriſchen unmoraliſchen Lebenswandel dieſe Grundſätze führen mußten und wirklich führten, und wie nachdrücklich Chriſtus deßwegen gegen die Phariſäiſche Lehre eiferte, iſt aus dem Neuen Teſtamente bekant genug. Zu der Partey der Phariſäer gehörte unter andern auch Joſephus *).

Der

*) Auſſer den Büchern des N. T, beſonders den Evangelien, ſind auch die Werke des Joſephus zur Kentniß der Phariſäiſchen Lehren die beßten Quellen. S. *Ioſeph.* Ant. iud. XIII, 9. XVIII, 1-2. De bello iud. II, 7. 8 ſq. Vgl. *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. II. p. 750 ſq. *Basnage* hiſt. de Iuifs, liv. II. ch. 18. Da die Philoſophie der Juden vom Nachdenken über ihr Religionsgeſetz ausgieng, die Schickſale des Volks nnd die Zeitumſtände dazu beſonders antrieben, ſo war die vorzügliche Richtung jener auf die Bearbeitung der Moral natürlich. Aus der Epoche nach dem babyloniſchen Exile bis auf Chriſtus ſind die Samlungen moraliſcher Lehren und Geſchichten, die wir an dem Buche Hiob, das wohl nicht ſo alt iſt, wie die Exegeten ehedem glaubten, den Sprüchwörtern, dem Prediger, dem Buche der Weißheit, dem Buche Judith, Tobias, beſitzen. Es ſind in ihnen auch Spuren fremder Philoſophie wahrzunehmen. S. z. B. *Bruckeri* Diſſ. de veſtigiis philoſophiae Alexandrinae in *libro ſapientiae*, in den Miſcell. phil. (Aug. Vindel. 1748. 8). Vgl. Eichhorns Einleit. in's A. T. B. III. Ebendeſſ. Einleit. in die Apokryph. Bücher des A. T. —

Stäud-

Der Partey der Phariſäer waren die Sadducäer entgegengeſetzt. Nach den Angaben der Talmudi=

Stäudlin theolog. moral. Hebr. ante Chriſt. hiſtoria p. 17 ſq. Zu den ältern jüdiſchen Moraliſten gehören auch die beyden berühmten jüdiſchen Lehrer Hillel und Schamai im nächſten Jahrhunderte vor Chr. Geb., von denen noch viele moraliſche Sentenzen in den Büchern des Talmud aufbewahrt ſind. Daß auch unter den Juden verſchiedene Moralſyſteme entſtanden, wie unter den Griechen, war eine natürliche Folge der Dialektik der praktiſchen Vernunft. So hatte der Phariſäismus wohl ſeinen Grund in einem Misverſtande der Willensfreyheit des Menſchen. Die innern Geſinnungen ſind frey; der moraliſche Werth hängt nur von den wirklichen Handlungen ab. Nun ward die Moralität nicht von den Phariſäern einem ſubjectiven Pflichtgeſetze der Vernunft unterworfen, und durch dieſes allein beſtimt; ſondern einem äuſſern objectiven ſtatuariſchen Geſetze Gottes, das durch mündliche Ueberlieferung von Moſes auf die ſpätern Zeiten vererbt ſey. Dieſes auf mündlicher Tradition beruhende Geſetz machte, wie das geſchriebene Moſaiſche, lediglich einen äuſſern Frohndienſt Gottes zur Pflicht, bey dem das Herz ſehr böſe ſeyn konte. Die Phariſäer ſchränkten daher alle Religioſität, wie alle Tugend, auf äuſſere dem Geſetze gemäße Werke ein, und die Scheinheiligkeit war zum moraliſchen Verdienſte hinlänglich. Hieraus gieng der ungeheure Wahn hervor, der auch in ſpätern Zeiten in der katholiſchen chriſtlichen Kirche herſchend war, daß man mehr leiſten könne, als man dem Geſetze ſchuldig ſey, und dadurch gleichſam einen Schatz von guten Werken für einen beliebigen Gebrauch zurücklegen könne. Es konte zwar nicht fehlen; denn die Natur der praktiſchen Vernunft ſelbſt brachte es mit ſich; daß andere die Sophiſterey entdeckten, womit hier die Vernunft ſich ſelbſt gröblich betrog. Nichts deſto weniger blieben die Phariſäer die Hauptpartey unter den Juden, und ihre Grundſätze werden bis auf den heutigen Tag von vielen Juden befolgt, weil ſie mit dem Charakter des jüdiſchen Kir=

mudiſten ſtamten ſie von einem Zadocki her, einem Schüler des Antigonus Sochäus, der drey Jahrhunderte vor Chriſti Geburt lebte, und die ſchon damals gangbaren nachher Phariſäiſchen Lehren zuerſt verwarf.

Kirchenglaubens zuſammenſtimmen, und den Neigungen gefälliger ſind. Ein Jude kann dabey ein ſehr unmoraliſcher Menſch dem Herzen nach, und doch in ſeinem und ſeiner Glaubensgenoſſen Urtheile, ſoferne nach Phariſäiſchen Principien geurtheilt wird, ſehr religiös und fromm ſeyn. Er kann dem natürlichen Hange zum Böſen folgen, und doch ſich ſicher wähnen, daß er dabey in ſeinem Verhältniſſe zur Gottheit, wenn er nur die Vorſchriften des Geſetzes äuſſerlich beobachtet, weder in dieſer, noch in einer andern Welt etwas verlieren werde.

Um das ſo genannte mündliche Geſetz des Moſes der Vergeſſenheit zu entziehen, und vor willkührlichen Veränderungen zu bewahren, ſcheint es ſchon früh ebenfalls ſchriftlich verfaßt worden zu ſeyn. Hieraus iſt der Talmud entſtanden. Rabbi Jehuda ſammelte um die Mitte des zweyten Jahrhunderts, was dahin gehöriges an mündlichen Ueberlieferungen und in einzelnen Schriften vorhanden war. Dieß macht die ſo genannte Miſchna aus, den eigentlichen Text des Talmud. Das Werk wurde angefangen um das Jahr 150 p. C. n., und um das Jahr 180 vollendet. Hierzu kamen nun mancherley Commentare. Dieſe wurden ſpäterhin ebenfalls unter dem Namen Gemara geſammelt. Eine Samlung wurde zu Jeruſalem unterzeichnet um das Jahr 230 (der Talmud von Jeruſalem); eine andere zu Babylon um das Jahr 506 (der Talmud von Babylon). Ueber die Literatur des Talmud ſ. *Wolf* Bibl. Hebr. II. p. 658-913. Im Talmud ſind die beſondern Phariſäiſchen Vorſchriften von Religionsgebräuchen, Sühnungsmitteln, umſtändlich verzeichnet. Vgl. Eiſenmenger's entdecktes Judenthum. Die Begriffe der Phariſäer vom Zuſtande nach dem Tode hat Hr. Flügge genauer erörtert in der Geſch. des Glaubens an Unſterblichkeit u. w. Th. I. S. 229.

verwarf. Ihre Grundſätze waren dieſe: Erſtlich: Nur das ſchriftliche Moſaiſche Geſetz iſt verbindlich; nicht das nach dem Moſes angeblich von einem Engel mitgetheilte und mündlich fortgepflanzte. Dieſes letztere iſt eine menſchliche Erfindung und ein ungültiger Zuſatz. Um dieſen Satz drehte ſich hauptſächlich der Streit zwiſchen den Sadducäern und Phariſäern herum. Zweytens: Die Seele dauert nach dieſem Leben nicht fort, ſondern ſtirbt mit dem Körper (ψυχης την διαμονην αναιρουσι, *Ioſeph.* de bell. iud. II, 12). Es exiſtiren alſo auch keine Engel oder Geiſter für ſich. Es giebt auch keine Auferſtehung der Todten. Drittens: Eine Belohnung guter Handlungen, und eine Beſtrafung böſer findet weiter nicht Statt, als ſofern ſie ſchon in dieſem Leben erfolgt (τους καθ' ἀδου τιμωριας και τιμας αναιρουσι). Viertens: Es giebt kein Schickſal, ſondern alles iſt in der Gewalt des Menſchen, und er iſt der Urheber ſeines Glücks, wie ſeines Unglücks (την είμαρμενην παντaπασιν αναιρουσι, και τον θεον εξω του δραν τι κακον η εφοραν τιθενται). Der Einfluß dieſer Grundſätze zeigte ſich beſonders in einer ernſten finſtern Lebensart und einer richterlichen Strenge gegen Verbrechen. Ueberhaupt drückten ſie eine feſte Anhänglichkeit an den Buchſtaben des Moſaiſchen Geſetzes aus. Nach dem Zeugniße des Joſephus war mehr die gebildetere und reichere Claſſe der Juden dem Sadducäismus ergeben; dahingegen der große Haufen den Phariſäern geneigter war. Mit den Sadducäern dürfen die Karaiten nicht verwechſelt werden. Dieſe verwarfen zwar auch das mündliche Geſetz, und jede allegoriſche Auslegungsart; ſie verwieſen auf den Buchſtaben des ſchriftlichen Geſetzes; allein ſie glaubten Unſterblichkeit der

Seele, welche die Sadducäer leugneten, und einen Zuſtand der Vergeltung des Guten und Böſen nach dem Tode im Himmel, einem Paradieſe der Geiſter, oder in der Hölle *).

Ungleich merkwürdiger als jene beyden charakteriſirten jüdiſchen Secten ſind die Eſſener (oder, wie ſie Philo nennt, Eſſäer), und die Therapeuten, theils weil in ihren Lehren die Verbindung griechiſcher und orientaliſcher Philoſopheme mit urſprünglich hebräiſchen Ideen ſich am deutlichſten offenbart, theils wegen ihres Zuſammenhanges mit dem hiſtoriſchen Urſprunge des Chriſtenthums, vornämlich der Moral desſelben. Wie bey jenen Secten, ſo iſt auch bey dieſen die Geſchichte ihrer Entſtehung dunkel und unzuverläſſig. Wahrſcheinlich bildete ſie ſich zuerſt bey der jüdiſchen Colonie in Aegypten, die nach den Verwüſtungen der Aſſyrer dorthin geflohen war, in einſamen wüſten Gegenden Aegyptens und des angrenzenden Arabiens zerſtreut lebte, und da es ihr an dem Kanon und den Hülfsmitteln zur Fortſeßung des väterlichen Gottesdienſtes fehlte, den Abgang dieſes durch eine ſtrengere moraliſche Lebensart erſeßen zu müſſen glaubte. Es erhellet dieſes daher, daß bey den Eſſenern und Therapeuten ſich zuerſt der Hang zur Einſiedeley und zum Mönchthume äuſſerte, der hernach ſo weit um ſich griff, und in einen ſo außerordentlichen Fanatismus übergieng. In der Folge kamen dieſe Juden mit den Aegyptiern in nähere Verhältniſſe, zumal ſeitdem Alexander der Große und Ptolemäus Lagi von neuem jüdiſche Colonieen nach Aegypten führten, um die Stadt Alexandria zu bevölkern. Hier wurden ſie mit griechiſcher Philoſophie

*) *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. II. p. 712 ſq.

phie bekant, vorzüglich mit dem Platonismus, wodurch ihre religiöſe und philoſophiſche Denkart einen beſtimtern Charakter, und einen gewiſſen ſyſtematiſchen Zuſammenhang erhielt. Ptolemäus Philadelphus gab den Juden in Aegypten die Freyheit, in ihr Vaterland zurück zu kehren, wenn ſie wollten. Hier mögen denn auch manche von den Eſſenern nach Paläſtina zurück gekommen ſeyn, die, da ſie ſich in ihren Grundſätzen und in ihrer Lebensart weſentlich von dem großen Haufen, den Phariſäern und Sadducäern, unterſchieden, eine eigene Partey ausmachten, die übrigens an Zahl, zum mindeſten in Paläſtina, wohl von allen die ſchwächſte war. Sowohl Joſephus, als Philo, haben die Grundſätze und Lebensweiſe der Eſſener ausführlich beſchrieben, der letztere mit einer Vorliebe, die beynahe berechtigt, ihn ſelbſt zu ihrer Partey zu zählen. In der Hauptſache ſtimmen beyde Schriftſteller mit einander überein. Ueberhaupt unterſchieden ſich die Eſſener dadurch, daß einige bloß auf das Praktiſche drangen, und die Speculation verwarfen, oder beſeitigen zu müſſen glaubten, auſſer ſofern ſie für die Praxis ſchlechthin nothwendig ſey; andere hingegen auch der Speculation einen Werth zugeſtanden, und ihr eifrig nachhiengen. Der charakteriſtiſche Grundſatz jener war: Gott könne nur im Geiſte und in der Wahrheit verehrt werden, durch Tugend des Herzens, nicht durch Opfer und äuſſere Gebräuche. Die Tugend aber ſey die reine uneigennützige Liebe Gottes und des Nächſten. Daher verbannten ſie die Opfer und das ganze Ceremonienweſen, was das ſchriftliche Moſaiſche Geſetz ſowohl, als das mündliche, zur Pflicht machten. Jeder ſiebente Tag war ihnen heilig; an dieſem ver-

ſammelten ſie ſich in Synagogen, in ſtiller Ruh und Ordnung, wo ſie feyerliche Hymnen zur Ehre der Gottheit ſangen, und die Alten der Jugend die heiligen Urkunden nach einer allegoriſchen Auslegungsweiſe erklärten. Bruderliebe, Frugalität, Enthaltung von aller Wohlluſt, Wahrhaftigkeit und Redlichkeit, die nie täuſchte (auch ohne Eidesleiſtung, als welche verboten war), Ehrerbietung der Jugend gegen die Alten, Reinlichkeit, Arbeitſamkeit, Geduld und Standhaftigkeit im Leiden, unerſchütterliche ſelbſt durch ausgeſuchte Qualen erboster Widerſacher nicht zu beugende Feſtigkeit in Behauptung ihrer Grundſätze und ihres ſittlichen Charakters; das waren die edeln und ſchönen Züge, wodurch ſich die Eſſener auszeichneten. Sie verwarfen ferner alle Ungleichheit der Menſchen durch Rang und Stand, alle Oberherrſchaft und Knechtſchaft, als dem Geſetz der Natur widerſtreitend, nach welchem alle Menſchen gleich frey ſeyn, und die ſtatt gegenſeitiger Liebe und Wohlwollen, gegenſeitige Abneigung und Haß erzeugten. Die Ehe verwarfen ſie zwar nicht ſchlechthin; aber ſie erklärten doch den Cölibat für heiliger; auch ſchloſſen ſie von dem Zwecke jener den Genuß der Wohlluſt aus; ihr Zweck dürfe nur die Fortpflanzung des Geſchlechts ſeyn. Was insbeſondere das Studium der Philoſophie betrifft, ſo hielten ſie die Logik und Dialektik für überflüſſig zur Tugend; die Metaphyſik, auſſer ſo weit ſie vom Daſeyn Gottes und der Erſchaffung der Welt unterrichtet, blieb denen überlaſſen, die für ſolche Forſchungen beſonders Talent und Neigung hatten; ihr Hauptſtudium war die praktiſche Moral als die einzige Lehre des echten Gottesdienſtes. Die andere Partey der Eſſener, die mehr in der Speculation lebte, als die bisher geſchilderte, bekam eben

hier-

hiervon den unterſcheidenden Namen der Therapeuten. Sie war am zahlreichſten in Aegypten, vorzüglich in der Nähe von Alexandria. Sie zeichnete ſich durch den Hang zur myſtiſchen Contemplation und Verehrung der Gottheit aus. Daher lebten die Anhänger derſelben einſam in Einſiedeleyen, Gärten, Dörfern und Landhäuſern, und vermieden das Getümmel der Städte und die Geſellſchaft überhaupt, nicht ſowohl aus einem gewiſſen Menſchenhaße, als um nicht mit Leuten von ungleicher Art zu denken und zu handeln zuſammenzuſtoßen. Sie überließen ſich einzeln in kleinen dazu beſtimten Häuſern (Capellen) der Meditation über das Geſetz, die Weiſſagungen der Propheten und die Pſalmen, und verloren ſich in allegoriſche Erklärungen, deren Ausſchweifendes in der Art ihrer contemplativen Studien zu ſuchen iſt. Um für die Meditation deſto fähiger zu werden, beobachteten ſie nicht nur eine ſehr ſtrenge Frugalität und Mäßigkeit, ſondern auch häufige Faſten. An jedem ſiebenten Tage hielten ſie gottesdienſtliche Verſamlungen, wo der älteſte von ihnen über einen Gegenſtand der Religion öffentlich redete. Auſſer der Ehrfurcht, die ſie dem Alter weihten, erkanten ſie ebenfalls keinen Unterſchied des Ranges und Standes, und erklärten Herrſchaft und Knechtſchaft als der Natur zuwider. Zuweilen ſtellten ſie gemeinſchaftliche Mahle an, ſo genannte Liebesmahle, wobey Hymnen geſungen, und religiöſe Unterredungen gepflogen wurden *).

Die

*) Die claſſiſchen Stellen über die Eſſener ſind beym *Ioſ.* de bello iud. II, 12. *Philo* de vita contemplat. p. 457. T. I. Opp. ed. Mangey. Vergl. *Basnage* hiſt. de Iuifs, liv. II. ch. 20. *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. II. p. 765.

Die Geſchichte der jüdiſchen Parteyen in Beziehung auf Religionsphiloſophie verbreitet ein helles Licht

Man hat darüber geſtritten, ob die Eſſener heidniſche Philoſophen (*Io. Ioach. Langii* Diſſ. quae demonſtrat, Eſſaeos non fuiſſe Iudaeos, ſeu peculiarem Iudaeorum ſectam, ſed philoſophos barbaricos iudaizantes. Hal. 1721. 4), oder philoſophiſche Juden, oder eine Art chriſtlicher Mönche geweſen? Ihre Grundſätze und ihre Lebensweiſe ſchienen zu jeder dieſer Vermuthungen berechtigen zu können. Euſebius (Hiſt. II, 17) nahm ſie geradezu für Chriſten, und ihm ſind in dieſer Behauptung mehr neuere Gelehrte, Montfaucon, Helyot u. a. gefolgt (Le livre de *Philon de la vie contemplative* ſur l'original Grec, avec des obſervations, ou l'on fait voir, que ces *Therapeutes*, dont il parle, etoient Chretiens. Paris 1709. 8. — Lettres pour et contre la fameuſe queſtion, ſi les Therapeutes etoient Chretiens. Paris 1712. 8. Der Verfaſſer der Briefe gegen die Behauptung M's war J. Bouhier. — S. auch die Preface zur Hiſtoire des ordres religieux von Helyot). Daß ſie inzwiſchen Juden waren, iſt aus den Beſchreibungen von Joſephus und Philo klar genug, und von Heumann (Act. philoſ. Vol. III. p. 512.) und Brucker bis zur hiſtoriſchen Evidenz erwieſen worden. Vgl. Stäudlin's Progr. de hiſt. theolog. moral. apud Ebraeos ante Chriſtum p. 28. — Wie auffallend die Lebensart der Eſſener zu ihrer Zeit geweſen ſeyn muß, erhellt aus einer Stelle beym Plinius (Hiſt. nat. V, 17): Ita, per ſaeculorum millia, incredibile dictu, gens aeterna eſt. in qua nemo naſcitur. Tam foecunda illis aliorum vitae poenitentia eſt. Harte äuſſerliche Schickſale, welche die Juden zum Theile erfuhren, Ueberdruß des geſelligen und bürgerlichen Lebens, ſcheinen am meiſten zur Entſtehung und in der Folge zur Ausbreitung der Partey der Eſſener beygetragen zu haben. In jenen lagen auch wohl die Urſachen ihrer Abneigung gegen die Ehe, die denn nachher in der überſpannten ſchwärmeriſchen Religioſität ſelbſt eine beſondere Rechtfertigung fand. Was die

licht über die Geſchichte der Entſtehung des Chriſtenthums. Wird Jeſus Chriſtus nicht von der Seite betrachtet, von welcher ihn unſere poſitive Religion darſtellt, und die der Geſchichtſchreiber der Philoſophie nicht aufzuklären vermag, ſo erſcheint jener erhabene außerordentliche Menſch als ein jüdiſcher Weiſer, innigſt vertraut mit dem religiöſen Bedürfniße ſeines Zeitalters, und von der Gottheit dazu erſehen, durch ſeine Lehre und ſein Leben jenen zu veredeln, und dieſem abzuhelfen. Es iſt ein ſchmerzlicher hiſtoriſcher Verluſt für uns, daß wir über die frühere Jugendgeſchichte Chriſti, über die Art ſeiner Bildung, bis er ſeinen für die geſamte Menſchheit ſo wohlthätigen Wirkungskreis eröffnete, nicht unterrichtet ſind, wenige allgemeine Data abgerechnet. Aus der auffallenden Aehnlichkeit der Grundſätze der Eſſener in Anſehung der Religion und Moral, und ihrer geſamten Lebensweiſe, mit der Lehre und dem Wandel Chriſti, hat man mit einiger Wahrſcheinlichkeit vermuthet, daß Chriſtus frühe mit den Eſſenern (vielleicht bey ſeinem Aufenthalte in Aegypten) in Verbindung gekommen, und bey ihnen die Weihe zu ſeinem nachherigen großen und heiligen Berufe genommen oder empfangen habe. Man denke ſich, daß irgend ein anderer Eſſener von der Vorſehung mit Muth und Kraft ausgerüſtet worden wäre, zur Verbeſſerung der Religionsverfaſſung und Sittlichkeit der Völker, zunächſt aber des jüdiſchen Volks in Paläſtina, öffentlich zu lehren und zu handeln,

die Eſſener durch ihre Begünſtigung der Eheloſigkeit der Geſellſchaft entzogen, bemühten ſie ſich durch eine zärtliche Theilnahme an Kindern Anderer, für deren Unterhalt, Pflege, Unterricht und moraliſche Erziehung ſie ſorgten, zu erſetzen.

deln, wie es dem Geiſte ſeiner Partey gemäß geweſen wäre; er würde kein anderes Benehmen beobachtet uub keine andere Lehre verbreitet haben, als wie uns die Geſchichte von den Thaten und Lehren Chriſti erzählt. Bey dem ſchneidenden Contraſte, den die in Paläſtina herſchenden Parteyen der Phariſäer und Sadducäer durch ihre Grundſätze und ihren Wandel mit der vernünftigern Religioſität und moraliſchen Denkart der Eſſener machten, würde auch jeder andere Eſſener, den wir in Chriſti öffentliche Verhältniſſe verſetzten, eben ſo herzlich und lebhaft gegen den Frohndienſt Gottes und die Entweihung ſeines Tempels, gegen die ſclaviſche Anhänglichkeit an das geſchriebene moſaiſche Geſetz, und den Buchſtaben desſelben, vollends an das ſo genante mündliche Geſetz, gegen das Phariſäiſche Syſtem der Scheinheiligkeit und Heucheley, gegen den alle Moralität zerſtörenden Unglauben der Sadducäer an künftige Fortdauer und einen Zuſtand der moraliſchen Vergeltung geeifert haben, wie Chriſtus wirklich that; ohne darum das Moſaiſche Geſetz nach ſeinem wahren Geiſte und einem richtigen Verhältniſſe zur moraliſchen Beſtimmung des Menſchen zu verwerfen. Anbetung Gottes im Geiſte und in der Wahrheit, Liebe Gottes und des Nächſten, Tugend des Herzens, und nicht bloß durch äuſſere Werke, Bändigung ſinnlicher Begierden durch das ſittliche Gebot Gottes, Ausſicht auf einen künftigen Zuſtand moraliſcher Seligkeit oder moraliſchen Elends nach der Gerechtigkeit und Güte Gottes: dieß waren die Grundzüge der Eſſeniſchen Religion und Moral, und ſie ſind nicht minder die Grundzüge der rein evangeliſchen Lehre Chriſti. Man kann und muß aber auch annehmen, daß Chriſtus nach ſeiner Weißheit in Be-

ziehung auf die religiöſe Vorſtellungsart manches im Eſſäismus abgeändert, und insbeſondre den moraliſchen Theil desſelben in nähere Verbindung mit dem gemeinen geſellſchaftlichen Leben geſetzt habe. Eine noch genauere Uebereinſtimmung im Lehren und Handeln mit den Eſſenern iſt bey den erſten Schülern Chriſti, und den erſten Ausbreitern der chriſtlichen Religion bemerklich. Mehrere von dieſen waren vermuthlich ſelbſt Eſſener, und dadurch ſchon zum Chriſtenthume vorbereitet worden, ehe ſie ſich eigentlich zu demſelben bekanten. Soferne ſie nachher Lehrer desſelben wurden, behauptete dennoch der Geiſt des Eſſenismus auf ihre Lehre einen fortdauernden Einfluß, einen ſtärkern oft, als er hätte haben ſollen. Durch Chriſtus hatte die Eſſeniſche Partey, die bis dahin zerſtreuet war, ein Haupt bekommen, unter welchem ſie ſich zu einer großen Geſellſchaft vereinigte. Daß mit dem Eſſenismus die Idee vom Meſſias verbunden, und gleichſam darauf gepfropft werden konte, läßt ſich leicht daraus erklären, daß die Eſſener, bey allen ihren Abweichungen von der herſchenden Volksreligion, doch gewiſſe jüdiſche Nationalbegriffe behielten, unter denen der Begriff vom Meſſias einer der vornehmſten und intereſſanteſten für ſie war. Auch erhielt dieſer Begriff ſelbſt durch Chriſti Lehre einen ganz andern Sinn, als er bis dahin gehabt hatte, ſo daß er mit dem Eſſenismus verträglich wurde. Uebrigens giebt es, wie ſchon oben bemerkt iſt, in der Geſchichte und dem Evangelium Chriſti eine Seite, die für die profane Forſchung keiner hiſtoriſchen Aufklärung fähig iſt, und nur Gegenſtand eines religiöſen Glaubens ſeyn kann. Dahin gehören das Verhältniß Chriſti zur Gottheit, das Werk der Erlöſung und die geſamte Art der Ausführung desſelben, die Wun-

der-

derthätigkeit Chriſti ꝛc. Genug wenn ſich der Urſprung des Chriſtenthums irgend aus hiſtoriſchen Umſtänden der Zeit erklären laſſen ſollte, ſo kann er noch am beßten aus der Geſchichte des Eſſenismus erklärt werden. Auch verlor ſich die Partey der Eſſener ſehr bald in die Partey der Chriſtianer. Dieſe nahmen von jenen in der Folge ſogar die Einrichtung der geſellſchaftlichen Lebensart, des äuſſern Gottesdienſtes, die Liebesmahle an, oder die Eſſener änderten dieſe nicht ab, auch nachdem ſie Chriſten geworden waren. Die Standhaftigkeit der erſten Chriſten in der Behauptung ihres religiöſen Glaubens bis zum Märtyrertode war dieſelbe, durch welche ſich auch die Eſſener ausgezeichnet und berühmt gemacht hatten. Wenn man den Bericht des jüngern Plinius in einem ſeiner Briefe an den Trajan über die Chriſten liest, ſo iſt es, als ob man darin die Beſchreibungen des Joſephus und Philo von den Eſſenern wiederfände *).

Eine genauere Charakteriſtik verdient noch die Religionsphiloſophie des Philo, wie ſie in ſeinen Werken dargelegt iſt, weil ſie die Philoſophie der Eſſener, beſonders der Therapeuten, am vollſtändigſten enthält, ob ſie ſich gleich der Platoniſchen Phi-

*) Bey dem Kriege, welchen die Römer unter dem Domitian und Flavius Veſpaſianus mit den Juden führten, und der ſich mit der gänzlichen Zerſtörung Jeruſalems durch den Titus endigte, wurden oft die härteſten Martern vornämlich gegen die Eſſener vergeblich angewandt, und ſie zum Abfalle von ihrem Religionsglauben, um zur Anbetung der römiſchen Götter und der Bildniſſe der Cäſaren zu bewegen. Dieſer Geiſt unbiegſamer Standhaftigkeit war auch unter den Chriſten der erſten Jahrhunderte allgemein.

Philoſophie mehr nähert. Die Hauptabſicht des Philo war, die Urkunden ſeiner vaterländiſchen Religion auf eine ſolche Art auszulegen, daß ihr Anſehn gegen die Einwürfe und den Spott der heidniſchen Philoſophen behauptet würde, und jene vielmehr als die Quelle erſchienen, aus denen die vornehmſten Stifter der griechiſchen Weißheit, namentlich Plato, geſchöpft hätten. Er nahm daher einen zwiefachen Sinn der Moſaiſchen Schriften an, der eine zwiefache Auslegung erfodere, wenn er verſtanden werden ſolle. Es gebe erſtlich einen wörtlichen Sinn, ſofern die Gottheit durch Moſes ſich zu der Unwiſſenheit und Einfalt des ungebildeten jüdiſchen Volks herabgelaſſen, und unter mannichfaltigen ſinnlichen Vehikeln ihre Natur und ihren Willen geoffenbart habe; an welchem wörtlichen Sinne aber ſich derjenige nicht halten müſſe, der in den wahren Geiſt der jüdiſchen Offenbarung eindringen wolle. Es gebe zweytens, behauptete er, einen allegoriſchen geheimen Sinn, der unter der Hülle der Geſchichte, der Symbole, der verordneten Gebräuche verborgen liege, und nur von Menſchen, die ihren Verſtand durch philoſophiſches Nachdenken ausgebildet hätten, und durch ein tugendhaftes Leben der Einweihung in die göttlichen Myſterien fähig geworden wären, erreicht werden könne. Dieſer allegoriſche Sinn ſtelle die eigentliche und wahre jüdiſche Religionsweißheit dar. Nach dieſer Vorausſetzung läßt ſich das Eigenthümliche der Religionsphiloſophie des Philo, die er aus den Schriften des Moſes und der Propheten entwickelte, oder vielmehr in dieſe hineintrug, auf folgende Hauptbegriffe zurückführen: Erſtlich: Gott iſt die Weltſeele, die der lebloſen Materie die Form mittheilte, und dadurch das Welt-Ganze her-

vorbrachte. Nicht nur die Moſaiſche Geſchichte der Weltſchöpfung kann vom Daſeyn Gottes überzeugen, ſondern auch die Betrachtung der Weltordnung, die auf eine allmächtige und höchſt weiſe Urſache ſchließen läßt. Dieſe Betrachtung inzwiſchen iſt nur Vorbereitung zur Gotteserkentniß. Dieſe wird eigentlich erſt erworben durch eine unmittelbare Belehrung der Gottheit, die dem in Nachdenken verſunkenen menſchlichen Geiſte ſelbſt eine Anſchauung ihrer Exiſtenz gewährt. Das Anſchauen Gottes kann nur geſchehen durch das Auge der Seele, die ſich, um nicht in dieſem Anſchauen gehindert zu werden, oder um auch erſt zu demſelben zu gelangen, von dem Körper losreiſſen, und über alle materielle Subſtanzen zu den intellectuellen Gegenſtänden erheben muß. Zweytens: Die Gottheit ſelbſt kann auch nicht durch das Auge der Seele erkant werden. Die Seele kann nur wiſſen, daß Gott iſt, nicht was er iſt. Aber ſein Weſen wird für das Urlicht gehalten. Sein Ebenbild iſt der Logos, glänzender als Feuer. Die Seele des Menſchen iſt ein Abglanz (απαυγασμα) der Gottheit. Die Gottheit kann daher nur von dem Menſchen το Ον genant werden. Drittens: Die Gottheit iſt ihrer Subſtanz nach in keinem Orte, und kann durch keinen Ort eingeſchloſſen werden. Sie iſt als unkörperliches Weſen unendlich, und hat in ſofern außerhalb der Körperwelt ihren Sitz. Aber ſofern das Univerſum in einem Orte iſt, und die Gottheit das Univerſum umſchließt, kann ſie der Ort des Univerſums heißen. In Rückſicht auf ſich ſelbſt iſt ſie ihr eigner Ort und Gegend. Sie erfüllt und begrenzt ſich ſelbſt. Der Raum entſtand erſt bey oder nach der Schöpfung. Eben ſo die Zeit als das Maaß der Bewegung der Körperwelt. Die Gottheit

heit lebte im Urbilde der Zeit (αιων), wo nichts vergangen, gegenwärtig, oder künftig iſt. Sie iſt ohne Anfang, ohne Ende, und allwiſſend. Viertens: Die Gottheit iſt unveränderlich ihrer ganzen Natur nach. Sie ſteht als Ον in keiner Beziehung zum Geſchaffnen. Aber ſie hat unzählige relative Kräfte und Eigenſchaften zur Bildung und Erhaltung der Körperwelt, und in Beziehung auf die Menſchen. Jene Eigenſchaften ſind die moraliſchen; die durch dieſe erzeugten Ideen der Gottheit; die dienenden Engel, bald als aus dem göttlichen Verſtande emanirte Subſtanzen, die ſich, wie Strahlen, durch das Univerſum verbreiten, bald als gezeugte erſchaffene Subſtanzen, deren ſich die Gottheit für ihre beſondern Zwecke bedient. Vermöge dieſer Eigenſchaften iſt die Gottheit überall zugegen, wenn ſie gleich als Subſtanz für ſich ſelbſt jenſeits des Himmels ihren Sitz hat. Fünftens: Die Gottheit hat, wie die Menſchen, einen zwiefachen Logos. Der erſte iſt der göttliche Verſtand. Er enthält die Muſter (ιδεας) aller Dinge, und alles deſſen, was geſchehen und ausgeführt werden ſoll. Der Inbegriff dieſer Muſter macht die intelligible Welt, oder die Idealwelt aus. Sie iſt alſo nichts anders, als wie der Verſtand der Gottheit, die im Begriffe war zu ſchaffen. Gott wollte die Sinnenwelt aber ſo vollkommen, als möglich, bilden. Er mußte alſo die Idealwelt, das Muſter jener (den Logos), ſo vollkommen, wie möglich, d. i. ſich ſelbſt, als dem einzigen höchſten Gute, gleich machen. Daher wurde dieſer Logos das Ebenbild Gottes. Als erſtes Product der Thätigkeit Gottes iſt er der erſtgebohrne älteſte Sohn deſſelben, im Gegenſatze zur Sinnenwelt, als dem jüngern Producte. Die Sinnenwelt erreicht die Idealwelt an

Vollkommenheit nicht; ſie iſt nur eine unvollkommene Nachbildung dieſer. Das intelligible Licht übertrifft alles ſo an Glanz, wie der Tag die Nacht. Sechſtens: Der zweyte Logos iſt die Rede (λογος προφορικος) oder der Inbegriff der göttlichen Eigenſchaften, ſofern ſie auf die Sinnenwelt wirken. Er wird mit der Rede des Menſchen verglichen, die ſich durch die Sprachwerkzeuge äuſſert, und hat wie dieſe den erſten Logos zur Quelle. Ueberhaupt bezeichnet er die Wirkung der Gottheit auf die Welt. Daher läßt ſich die Wirkung Gottes durch die Redensarten bezeichnen: Gott ſprach oder befahl. — Gott ſandte den Logos in die Welt und wirkte durch dieſen — Gott ſandte eine ſeiner Eigenſchaften ab, um ſeinen Willen auszurichten. Siebentens: Gott iſt das ſeligſte, glücklichſte, vollkommenſte Weſen. Die Freude iſt ſein innerer Sohn; die Güte ſteht ihm zur Rechten. Er iſt allein weiſe, und der Urquell aller Weißheit für die Menſchen. Die göttliche Weißheit iſt von der menſchlichen verſchieden, wie das Urbild von der Nachahmung. Gott iſt als Weltſchöpfer der Vater; aber die Weißheit iſt des Schöpfers Mutter; er begattete ſich mit dieſer (im myſtiſchen Sinne), theilte ihr den Samen zur Schöpfung mit, wodurch ſie ſchwanger wurde, und ihren einigen geliebten Sohn, die Sinnenwelt, gebahr. Mit der Gerechtigkeit Gottes iſt die Gnade verbunden. Dadurch wird das menſchliche Geſchlecht wenigſtens im Ganzen erhalten, das ſonſt vor Gott verdamt ſeyn würde. Gott ſchuf die Welt, und beherſcht ſie durch ſeine Kraft. Er ſtraft die Sünder, um ſie zu verbeſſern. Seine Vorſehung verhütet den Misbrauch der Freyheit. Er iſt der höchſte

Geſetzgeber und der Quell aller Geſetze. Alle Wirkung dieſer Kräfte äuſſert Gott durch ſeine Rede. Achtens: Der Logos als der erſtgebohrne Sohn Gottes iſt das Werkzeug desſelben bey der Weltſchöpfung. Er iſt das Weltideal, nach welchem Gott die Materie bildete. Er iſt das Werkzeug, wodurch Gott das Weltganze regiert, und in ſeinem Gange erhält. Er iſt der Lehrer der Weißheit für tugendhafte Menſchen, der wahre Hoheprieſter, der keiner Sünde fähig iſt, der Fürſprecher und Vermittler zwiſchen Gott und Menſchen. Er iſt der Geiſt der Gottheit, ſofern er den Menſchen belehrt.

Die obigen Begriffe wurden vom Philo auf die Erklärung der Weltſchöpfung angewandt, wie ſie in der Moſaiſchen Kosmogonie erzählt wird. Jede Schöpfung erfordert ein bildendes Weſen (το ὑφ᾽ οὑ); eine Materie (το εξ οὑ); etwas, wodurch gebildet wird (το δι ὁυ); und eine Urſache, warum es gebildet wird (το δι ὁ). Bey der Weltſchöpfung war das erſte die Gottheit; das zweyte die vier Elemente; das dritte der Logos; und das vierte die Güte Gottes. Die ungebildete rohe Materie nennt Philo ουκ ον, μη ον; worunter er alſo nicht das Nichts verſteht. Da Gott der Materie erſt Bewegung und Form mittheilte, ſo iſt die Welt nicht ewig, ſondern erſchaffen. Die ſechs Schöpfungstage des Moſes bezeichnen nur die Ordnung, in welcher die Welt gebildet wurde; denn vor der Schöpfung iſt keine Zeit denkbar. Gott ſchuf zuerſt die Idealwelt, und darauf die ſichtbare nach der idealen. Bey der Schöpfung des Menſchen nahm Gott nicht allein Theil, wie an der Schöpfung der übrigen Werke, die er allein vollbrachte. Bey jener redete er vorher andere an, weil der Menſch ein Geſchöpf ſeyn ſollte, das der Tugend und des Laſters

fähig wäre; Gott aber das Böſe haßt, es alſo ihm nicht ziemte, die Schöpfung des Menſchen allein zu beſorgen. Die Vorſehung Gottes erſtreckt ſich über die Guten, wie die Böſen. Das Uebel iſt theils zur Erhaltung des Ganzen erforderlich, theils nothwendige Folge der Veränderung der Elemente, theils Strafmittel in der Hand Gottes zur Züchtigung des Böſen, theils endlich Folge ſelbſt verſchuldeten Unglücks. Die Israelitiſche Nation hat ſich Gott zum Gegenſtande einer beſondern Vorſehung und Belehrung auserwählt, und mit dem einzigen wahren Prieſterthume für die Menſchheit beſchenkt. Unter allen abwechſelnden Schickſalen des Volks hat er wunderbar für die Erhaltung der Geſetze desſelben geſorgt. Einſt wenn die ganze zerſtreute Nation einſtimmig ihre Geſetze befolgt, und diejenigen, die wegen ihrer Sünden als Sclaven weggeführt ſind, ſich beſſern, wird die Gottheit, nach der Moſaiſchen Weiſſagung, durch die Bitten der Stammväter des Geſchlechts bewogen, ihnen verzeihen. Sie werden unter Anführung einer ihnen allein ſichtbaren himliſchen Geſtalt in's alte Vaterland zurükkehren, dort einer größern Glückſeligkeit genießen, während ſie ihre Feinde zum Unglücke verdamt ſehen. Die wilden Thiere werden alle zahm werden. Das Land wird vor Einfällen der Feinde ſicher ſeyn. Ein Mann wird an der Spitze der Frommen ausziehen, ſich große und zahlreiche Nationen durch Liebe, Ehrfurcht oder Furcht unterwerfen. Es wird allgemeiner Ueberfluß herſchen. Die Frommen werden ſich nur göttlichen Betrachtungen überlaſſen, und von allen Affecten und Leidenſchaften befreyt ſeyn.

Auſſer den ſichtbaren Geſchöpfen, womit Gott die Elemente anfüllte, gab er auch der Luft unzählige unſichtbare Bewohner oder Geiſter (ψυχας), ohne

ohne irdiſchen Körper, frey vom Böſen, und unſterblich. Einige derſelben ſind der Gottheit näher, vollkommen gut, und werden Engel, λογοι, genant. Sie ſind die untergeordneten Regierer der Gottheit, die Schutzgeiſter der Menſchen, und ihre Fürſprecher bey Gott. Böſe Engel ſind nur die böſen Seelen der Menſchen, in denen der Geiſt Gottes nicht wohnt, und die nur die Namen der guten Engel annehmen. Auſſer jenen höhern Engeln giebt es auch ſolche, die der Erde näher ſind, auf die Erde herabſteigen, und ſich in Körper einſchlieſſen laſſen, welche jene immer verſchmähen. Auch die Geſtirne haben eine ſündenfreye Seele; aber ihnen gebührt deßwegen keine Verehrung, ſondern nur der Gottheit.

Vorzüglich merkwürdig ſind noch die Begriffe des Philo von der Natur des Menſchen. Der Menſch beſteht aus Seele und Körper. Jene iſt theils vernünftig, theils unvernünftig. Zu dem vernünftigen Theile der Seele (το λογικον) gehören der Verſtand (νους, λογισμος, ψυχη λογικη), das Vermögen der Sinne (αισθησις, ψυχη αισθητικη), und das Sprachvermögen (λογος, φωνητηριον οργανον). Zu dem unvernünftigen gehören der Sitz der Leidenſchaften (θυμος, το θυμικον), und der Sitz der phyſiſchen Begierden (επιθυμια, το επιθυμητικον). Der Menſch überhaupt iſt alſo ein vernünftiges ſterbliches Thier. Inzwiſchen iſt ſich Philo in dieſer Abtheilung nicht immer gleich; er nimt auch andere Abtheilungen an. Der Grundſtoff des Menſchen iſt von dreyfacher Art. Der Körper iſt aus den vier Elementen zuſammengeſetzt. Der ſterbliche Theil der Seele iſt Blut. Das Weſen des Verſtandes iſt göttlicher Geiſt, ein unzertrennlicher Theil der ſeligen Natur der Gottheit.

Es kommen aber auch über das Weſen der Seele in den verſchiedenen Schriften des Philo verſchiedene Meynungen vor. Den Verſtand des Menſchen hat die Gottheit ihrem Logos ähnlich, oder zu ihrem eigenen Ebenbilde gemacht. Inſofern iſt der Menſch mit der Gottheit verwandt, wie ſein Körper mit der ganzen Natur. Der unſterbliche Theil des Menſchen exiſtirte ſchon vor der Schöpfung des Körpers. Der Ausdruck: Gott habe dem Menſchen lebendigen Odem eingehaucht, heißt: Gott habe die Seele von ſeinem ſeligen Sitze zum Körper geſandt, um dieſen zu bewohnen. Gott ließ zur Auszeichnung und Hervorhebung des Guten auch das Böſe entſtehn. An ſich war die unſterbliche Seele gut und reiner Natur. Die Sinne ſind weder gut noch böſe; ſie ſind aber des Guten, wie des Böſen, empfänglich. Hingegen der unvernünftige Theil der Seele, die Mutter der Begierden und Leidenſchaften, iſt böſe, und der Gottheit verhaßt, wie der Körper. Daher iſt die unſterbliche Seele im Körper wie in einem Gefängniſſe, einem Sarge, oder Grabe. Jedem Haupttheile der Seele verlieh Gott eine Tugend, um ihn zu regieren; dem Verſtande die Klugheit (φρονησις); den Leidenſchaften die Tapferkeit (ανδρια), und den Begierden die Mäßigung (σωφροσυνη). Wenn jene Tugenden wirklich herſchen, komt eine vierte hinzu, die Gerechtigkeit (δικαιοσυνη), welche die Güte des Charakters vollendet. Der Gerechtigkeit ſteht die Ungerechtigkeit (αδικια) entgegen, wenn der unvernünftige Theil der Seele den vernünftigen beherſcht. Die Seele iſt frey, und kann nach eigener Willkühr gut oder böſe handeln; ſie iſt alſo auch für das leztere verantwortlich. Der erſte geſchaffne Menſch war das ſchönſte Ebenbild des göttlichen Logos, un-

ge-

geſchwächt und unverderbt durch Leidenſchaften und Begierden, im Genuſſe des Ueberfluſſes und der Reize der Natur. Aber das Weib ward die Urſache des menſchlichen Elends. Ihr Anblick erweckte im Manne den Trieb zur Fortpflanzung des Geſchlechts, und damit den Trieb zur Wohlluſt, die das ſelige und unſterbliche Leben in ein unglückliches und ſterbliches verwandelt. In der Folge artete das Menſchengeſchlecht immer weiter zum Böſen aus. Philo glaubte auch, daß der Sündenfall und das darauf erfolgte größere moraliſche Verderbniß der nachherigen Generationen die Gottheit veranlaßt habe, ihrer Güte Schranken zu ſetzen, und die Natur minder fruchtbar werden zu laſſen, wodurch die Menſchen zur Arbeit gezwungen wurden, um ihr Leben zu friſten. Jedem Menſchen iſt nach dem Sündenfalle der Hang zum Böſen und eine Menge von Uebeln angebohren, von denen er ſich nicht losreiſſen kann. Niemand ſtirbt, ohne in ſeinem Leben geſündigt zu haben. Inzwiſchen ſendet Gott, um die Menſchen zur Tugend zurückzuführen, ſeinen Geiſt oder die Weißheit zu ihnen herab, und es komt nur auf ſie an, ob ſie denſelben bey ſich aufnehmen wollen. Ueberhaupt verlangt die Bildung zur Tugend Schärfung und Uebung des Verſtandes durch Philoſophie, Hingebung zum göttlichen Logos, Kampf gegen die Sinnlichkeit, gänzliche Losreiſſung der Seele vom Körper. Den Böſen giebt die Gottheit vielfache Veranlaſſung und Hülfsmittel zur Beſſerung. Wer dieſe verſchmäht und im Böſen beharrt, erſtirbt in Sünden den ewigen Tod, und geräth dadurch in das tiefſte moraliſche Elend, hoffnungsloſe Traurigkeit, und beſtändige Furcht. Dies iſt der moraliſche Tod des Menſchen, verſchieden von dem phyſiſchen (der bloßen Trennung

des Leibes und der Seele), als welcher an ſich ſelbſt gleichgültig iſt. Die Tugendhaften belohnt die Gottheit im Alter durch wahre Weißheit, Freude und Glückſeligkeit; die Böſen kehren nach dem Tode gleich in Körper, als die Sitze böſer Begierden und Leidenſchaften, zurück. Die guten Seelen erheben ſich zum Aether, und wohnen dort in alle Ewigkeit.

Auſſer den angezeigten Hauptbegriffen des Philo will ich hier noch einiger beſonderer Züge erwähnen, die ſeiner Philoſophie eigenthümlich ſind. Philo hatte nicht nur das Platoniſche Syſtem ſtudirt, ſondern auch das Pythagoreiſche, Stoiſche und Ariſtoteliſche. Von allen dieſen findet man in ſeinen Schriften Spuren, nicht nur, daß er ſie hiſtoriſch kante, ſondern daß er auch Manches daraus in ſeinen philoſophiſchen Lehrbegriff aufgenommen hatte. Das Pythagoriſche Zahlenſyſtem nahm er in dem Sinne, welchen es im ſpätern Zeitalter erhielt, und wo es mit der Platoniſchen Ideenlehre identificirt wurde. Auch die Stoiſche Abtheilung der Seelenkräfte, auſſer der oben angeführten, komt bey ihm vor. Eben ſo braucht er die Ariſtoteliſchen Begriffe der δυναμις, der ενεργεια, der εντελεχεια. In der Lehre von der Schöpfung der Welt nimt er mit dem Ariſtoteles an, daß die oberſte Urſache der Welt weder ſelbſt bewegt, noch bewegt wird. Seine Meynung von der Natur des Himmels iſt die Ariſtoteliſche. Bey ſeinen Begriffen von Gott verliert er ſich übrigens oft in tranſſzendenten Unſinn. Gott iſt einfach; aber gleichwohl nicht das, was wir Einheit nennen; er iſt ſelbſt über die Einheit (nach unſerm Begriffe) erhaben. Gott iſt der Urgrund des Wahren, Guten und Schönen, aber über alle unſere Ideen hiervon. Er iſt vollkommen, aber höher als die Vollkommenheit

heit ſelbſt. Das Reſultat iſt: Gott ſelbſt kann nur ſich ſelbſt erkennen. „Die Idealwelt des Philo unterſcheidet ſich von der Platoniſchen nicht allein durch die mannigfache figürliche Darſtellung und Perſonification jener, durch welche ſie oft faſt unkentlich wird; ſondern auch dadurch, daß Philo die Idealwelt durch die Gottheit erſt bilden, hervorbringen ließ; dahingegen Plato ſie mit der Gottheit gleich ewig ſetzte. Beym Philo iſt die Idealwelt der erſtgebohrne Sohn Gottes. Daß er auf dieſe Abänderung gerieth, hat ſeinen Grund in der Natur unſers Vorſtellungsvermögens ſelbſt, wo das Vorſtellende vor der Vorſtellung hergehend gedacht werden muß, und dieſe als Wirkung, als Product jenes. Da Philo einmal die Gottheit als vorſtellende Kraft dachte, ſo war der Irrthum leicht, daß er die Natur eines endlichen Vorſtellungsvermögens auf ſie übertrug; ein Irrthum, den Plato glücklich vermied. Philo hypoſtaſirt die Idealwelt auch ganz beſtimt und ausdrücklich, und das hat ſehr viel beygetragen, neuern Geſchichtforſchern der Philoſophie die Meynung annehmlich zu machen, Plato habe dies ebenfalls gethan; zumal da die Art, wie ſich dieſer zuweilen über die Ideenwelt und ihr Verhältniß zur Gottheit ausdrückt, die Meynung zu begünſtigen ſcheint. Aber Plato dachte ſich in der That unter der Idealwelt nichts weiter als den göttlichen Verſtand ſelbſt, deſſen Ideen freylich die abſoluteſten Realitäten ſind. Ein höchſt ſonderbarer und abentheuerlicher Sprung der vernünftelnden Phantaſie war es beym Philo, daß das Bild von der Idealwelt, als einem Sohne der Gottheit, ihn verleitete, ſo wie andere, die, wie er, philoſophiſch ſchwärmten oder ſchwärmend philoſophirten, die Idealwelt als einen Menſchen zu meta-

phoriſiren, als den Idealmenſchen, Urmenſchen, ουρανιος ανθρωπος (der mit dem αυτοανθρωπος des Plato nicht zu verwechſeln iſt). Vielleicht hat auch ein Zoroaſtriſches Philoſophem hierauf Einfluß gehabt. Die Cabbaliſten haben in der Folge die Idee von dem himliſchen Menſchen ſehr weit ausgeſponnen. Da die Sinnenwelt eine Nachbildung der Idealwelt iſt, ſo machte Philo auch ſie wiederum zu einem Menſchen, unvollkomner als der himliſche Menſch. Hiermit verträgt ſich denn auch die Vorſtellungsart, die Philo von der Einwirkung Gottes auf die Welt hatte, und daß er dieſe unter dem Bilde der Rede verſinnlichen konte. Gott redete zu dem himliſchen Menſchen, (der auch als der erſte Diener der Gottheit, als der Erzengel (αρχαγγελος), charakteriſirt wird), und zu dem jüngern Urmenſchen (der Sinnenwelt), heißt nichts anders, als: Gott wirkte Kraft ſeines Verſtandes und Willens auf die erſchaffnen Weſen. Wegen der figürlichen Sprache und myſtiſchen Denkart muß man beym Philo nicht immer eine genaue Beſtimtheit der Begriffe erwarten, z. B. nicht in ſeiner Schöpfungstheorie, und in den Lehren über das Verhältniß der Sinnenwelt, insbeſondre des Menſchen, des menſchlichen Verſtandes und der menſchlichen Thätigkeit, zur Idealwelt und zur Gottheit. Eine Folge des Myſticismus war auch die Meynung, daß ein eigentliches Anſchauen des Daſeyns der Gottheit möglich ſey, wozu man ſich durch ſtrenge Tugendübung, Reinigung, Faſten, Enthaltſamkeit überhaupt, fähig machen könne. Wer dieſe Fähigkeit erworben hat, iſt ein Aſcet (ασκητης). Das Anſchauen der Gottheit, und die damit verbundene unmittelbare Belehrung der Gottheit, iſt ein Zuſtand der Ekſtaſe. Die Veranlaſſung zu dieſen

Schwärmereyen konte ſchon die urſprüngliche Platoniſche Philoſophie geben.

Während in Griechenland ſelbſt der philoſophiſche Synkretismus, der ſich immer neben dem negativen Dogmatismus der neuern Akademie und dem Pyrrhonismus behauptete, doch nur ſich auf die Syſteme der ältern griechiſchen Schulen erſtreckte, ohne daß ſeine Urheber und Beförderer die Lehren dieſer Syſteme ſelbſt entſtellt hätten, bekam er in Alexandria eine ganz andere Richtung, und durch dieſe ein eigenthümliches Gepräge. Jene Stadt war unter den Ptolemäern durch ihre Lage gleichſam im Mittelpuncte von Europa, Aſien und Afrika, durch die mannichfaltigen Begünſtigungen ihrer Einwohner von Seiten der Regenten, durch die innern politiſchen Zerrüttungen in Griechenland und Kleinaſien und andere zufällige Umſtände, der Hauptſitz des Welthandels geworden. Ihre urſprünglichen Einwohner waren theils Aegyptier, theils Griechen, theils Juden. Aber es war eine natürliche Folge des Handels, daß Menſchen aus allen damals cultivirten und irgend an dem Handel theilnehmenden Nationen dorthin kamen, ſich dort niederlieſſen, und ihre Gewerbe, Handwerke, Künſte und Kentniſſe mit ſich brachten und verbreiteten. Hierdurch mußten der Ton, die Sitten und die Denkart der Alexandriner ein Gemiſch aus den Individualitäten aller der Nationen werden, aus denen ſie beſtanden. Der religiöſe Cultus, der finſtere Aberglaube, und der bizarre Kunſtgeſchmack der Aegyptier; die Religion und Philoſophie der Juden, welche ſie aus ihren heiligen Büchern herleiteten, ſo wie ihre darauf gegründete Nationaldenkart, Sitten und Gebräuche; der zwiſchen durch Philoſophie erzeugtem Libertinismus und durch ererbte Vorurtheile genähr-

nährter Anhänglichkeit an die vaterländiſche Religion ſchwebende Sinn der gemeinen Griechen und Römer; die Neigung der Aufgeklärten unter dieſen Nationen bald für dieſes, bald für jenes griechiſche Syſtem, bald für den Synkretismus, bald für den Skepticismus; die aus dem Oriente wie in einem unaufhaltbaren Strome ſich verbreitenden Zoroaſtriſchen Philoſopheme, die Magie, Theurgie und Aſtrologie; dieſes alles verbunden mit den politiſchen Ereigniſſen der Zeit, und mit der ausſchweifendſten Ueppigkeit und dadurch entnervten Weichlichkeit im Lebensgenuße bey den höhern oder reichern Ständen; was konte es anders hervorbringen, als eben die wunderlichen und ſeltſamen Phänemene in den Charakteren, Lebensweiſen, Denkarten, Geſchmackslaunen und Philoſophieen, die Alexandria aus ſeinem Schooße gebahr? Der Zufluß von Menſchen aus allen Gegenden und Nationen, welchen der Handel verurſachte, begünſtigte zwar die Blüthe der Künſte und Literatur in Alexandria; aber er war es auch auf der andern Seite, der zur Ausartung der Philoſophie am nachtheiligſten wirkte. Was die Ptolemäer zur Beförderung der Künſte und Literatur im ganzen Umfange derſelben thaten, und wodurch ſie ihr Andenken auch in der Literargeſchichte unſterblich gemacht haben, konte doch die Corruptel jener nicht hindern. Vielmehr beförderten ſie dieſe durch ihre Juſtitute ſelbſt, nachdem einmal der Geiſt des Zeitalters ſich dazu hingeneigt hatte.

Die Verſchlimmerung der Philoſophie in Alexandria erfolgte ſtufenweiſe, je größer die Verbindung des Orts mit auswärtigen Nationen, und je mehr die griechiſche Philoſophie mit einheimiſchen und ausländiſchen Vorſtellungsarten verknüpft und verwebt

wurde,

wurde. Ptolemäus Lagi, der erſte Gönner der Literatur, der ſelbſt ein Leben des Alexander ſchrieb, das Arrian noch geleſen hat, berief den Stilpo aus Megara, den Strato den Peripatetiker, den Theodor, den Diodorus Kronus an ſeinen Hof. Man kann ſicher hieraus ſchließen, daß die Philoſophie des Königs, des Hofes und des Alexandriniſchen griechiſchen Publicums, ſofern dieſe Männer auf die philoſophiſche Denkart desſelben Einfluß hatten, noch ſehr weit von der nachher vorzugsweiſe ſogenannten Alexandriniſchen Philoſophie entfernt geweſen ſeyn muß. Ptolemäus Lagi fand Unterhaltung und Vergnügen an den philoſophiſchen Diſputen jener Griechen. Von ihm ſelbſt bekam Diodor den Namen des Kronus (des Einfältigen), weil er eine ihm vorgelegte Frage nicht gleich beantworten konte, ſo wie denn der König das Gezänke der Philoſophen wohl manchmal nur zur Beluſtigung brauchte, was die Spöttereyen über den Diodor, den Soſibius u. a. beweiſen, deren die Alten erwähnen. Ptolemäus Philadelphus hatte den Strato, und den Philetas aus Cos, einen berühmten Grammatiker und Dichter, zu Lehrern. Auch bey dem Unterrichte der folgenden Könige wurden griechiſche Philoſophen gebraucht. In dem Muſeum, das Ptolemäus Lagi zu Alexandria ſtiftete, und dem er den Demetrius Phalereus zum erſten Vorſteher geſezt haben ſoll, wurden wohl lauter griechiſche Gelehrte auf öffentliche Koſten unterhalten, deren Beſtimmung es war, ganz für die Wiſſenſchaften zu leben, und alle damals bekante Zweige der Literatur ſorgfältiger zu bearbeiten. Es ſcheint auch, daß die Anhänger der verſchiedenen griechiſchen Schulen hier Zutritt fanden, und beſondere Collegia oder Claſſen

ſen bildeten. Wenigſtens hob Caracalla in der Folge aus Haß gegen den Namen des Ariſtoteles, den er für den geheimen Mörder ſeines Idols, des Alexander, hielt, die συσσιτια der Peripatetiker in Alexandria auf, und entzog ihnen die Emolumente, die ihnen der Stat, ſo wie andern Gliedern des Muſeums, ſeit den Regierungen der Ptolemäer gegeben hatte, und die von den Römern bis dahin nicht geſchmälert, vielmehr erhöht waren. Es müſſen alſo doch verſchiedene Claſſen der Philoſophen nach der Verſchiedenheit der Schulen im Muſeum gelebt haben. Die berühmte Alexandriniſche Bibliothek konte faſt nichts anders als wie Werke der griechiſchen Literatur enthalten, wenigſtens unter den erſten Ptolemäern. Selbſt die hebräiſchen Bücher des alten Teſtaments mußten in das Griechiſche überſeßt werden. Späterhin kamen Werke der römiſchen Literatur hinzu, zumal nachdem Aegypten eine Provinz der römiſchen Kayſer geworden war. So kommen auch bey den Alten mehr einzelne griechiſche Philoſophen vor, die unter den Ptolemäern und den Kayſern der beyden erſten Jahrhunderte entweder im Muſeo, oder doch überhaupt in Alexandria lebten. Die Stoiker ſcheinen in Alexandria am wenigſten Beyfall gefunden zu haben, vermuthlich weil ihre Grundſäße zu der luxuriöſen und ſittlich verderbten Lebensart des Hofes und des Alexandriniſchen Publicums am wenigſten paßten. Sphärus, ein Stoiker, war der Lehrer des Philopator, und ihm vom Cleanth empfohlen. Aber unbekant war die Stoiſche Philoſophie deßwegen in Alexandria nicht, was ſchon aus Philo's Schriften erhellt. Deſto zahlreicher und beliebter waren dagegen die Epikureer, Cyniker und Cyrenaiker. Colotes, der Epikureer, gegen welchen

chen Plutarch ſchrieb, widmete einem der ältern Ptolemäer eines ſeiner Werke. Dio Pruſaeus ſchildert die unverſchämten liederlichen Sitten der Cyniker in Alexandria, ihre verführeriſchen Reden auf öffentlichen Gaſſen an junge Leute. Theodor, der Cyrenaiker, war ſo geſchätzt, daß ihn Ptolemäus Soter als Geſandten an den Lyſimachus ſchickte. Hegeſias erhielt von einem der Ptolemäer den Befehl, nicht weiter den Selbſtmord zu vertheidigen und zu empfehlen, weil die Philoſophie desſelben über dieſen Punkt mehrere ſeiner Zuhörer zum Selbſtmorde bewogen hatte. Selbſt die Kleopatra hatte einen gewiſſen Philoſtratus, der von Geburt ein Aegyptier, wiewohl, was ſchon ſein Namen beweiſt, von griechiſcher Abkunft war, zum philoſophiſchen Geſellſchafter. Den lebhafteſten und allgemeinſten Beyfall erhielt aber in Alexandria die Philoſophie des Plato, die auch zu der nachher ſich bildenden originalen Alexandriniſchen Philoſophie den Hauptſtoff mit hergab. Da alſo während den Regierungen der Ptolemäer, und auch unter den Römern, immer Anhänger beſtimter griechiſcher Syſteme in Alexandria lebten; ſo würde wahrſcheinlich, wie in Griechenland ſelbſt, nur ein Synkretismus griechiſcher Philoſophieen entſtanden ſeyn, oder man hätte ſich mit Auslegung der Schriften älterer griechiſcher Philoſophen begnügt, wenn nicht noch mehr andere Umſtände hinzugekommen wären, die eine gänzliche Alteration des Zuſtandes der Philoſophie nach ſich gezogen hätten.

Zu den beſtimtern Urſachen, welche, auſſer dem allgemeinen Einfluſſe der Localität von Alexandria, die ſogenannte Alexandriniſche Philoſophie erzeugten, dürften vornehmlich folgende gerechnet werden müſſen: Erſtlich: Das Beſtreben der Aegyptier

gyptier und ihrer Prieſter, die ägyptiſche religiöſe Vorſtellungsart und die von ältern Zeiten her in Aegypten herſchenden abergläubiſchen, beſonders magiſchen und aſtrologiſchen, Meynungen, mit der griechiſchen Philoſophie zu vereinigen. Die aegyptiſche Religion war auf Aſtrologie erbauet, und hatte eben dadurch den ägyptiſchen Prieſtern zu merkwürdigen Fortſchritten in der Aſtronomie Veranlaſſung und Aufmunterung gegeben. Die geographiſche Lage Aegyptens und ungewöhnliche phyſiſche Umſtände hatten die Einwohner auch ſchon ſehr früh zu mannichfaltigen Erfindungen von Handwerken und Künſten geleitet. Ihre Hieroglyphenſchrift bewirkte bald eine allegoriſche Vorſtellungsart und Bezeichnungsart in der Sprache überhaupt, und gab ſelbſt gemeinen Erkentniſſen das Gepräge einer tiefer liegenden geheimnißvollen Weißheit. Durch alle dieſe Umſtände hatten die Griechen ſchon vorlängſt ein günſtiges Vorurtheil für ägyptiſche Wiſſenſchaft gefaßt, und dieſes war durch das Geſtändniß mehrer der berühmteſten griechiſchen Philoſophen, daß die Aegyptier ihnen in manchen Feldern der Erkentniß, z. B. der Mathematik, der Aſtronomie, der Naturkunde, der Medicin, überlegen ſeyen, immer beſtätigt und genährt worden. Bey den Aegyptiern und ihren Prieſtern ſelbſt hatte das Bewußtſeyn ihrer Kentniſſe und Kunſtgeſchicklichkeiten einen hohen Nationalſtolz hervorgebracht, der ſich gegen Fremde oft auf eine übermüthige und lächerliche Weiſe äuſſerte, dennoch aber ſeine Wirkung auf die Leichtgläubigkeit dieſer nicht immer verfehlte, da er ſich wirklich zum Theile auf die unleugbare Geſchichte des Volks gründete, und durch manche vorhandene Inſtitute und Kunſtwerke documentirt wurde. Schon zu Herodot's

Zeit lebten viele Griechen in Aegypten zerſtreut. Sie hatten Vergleichungen zwiſchen ihren einheimiſchen Göttern und Religionsgebräuchen und den ägyptiſchen gemacht, und Aehnlichkeiten zwiſchen beyden hervorgeſucht. Die eleuſiniſchen Myſterien waren offenbar nach der Analogie der ägyptiſchen eingerichtet. Dadurch war der Verſuch, griechiſche und ägyptiſche Religion überhaupt zu vereinigen, vorbereitet. Dieſer Verſuch ſelbſt aber mußte von den ägyptiſchen Prieſtern gemacht werden, ſo bald Aegypten unter die Herrſchaft der Ptolemäer kam. Die Griechen, die hierdurch die herſchende Volksparten im Lande wurden, verpflanzten auch ihre religiöſen Begriffe und Inſtitute dorthin. Auf der andern Seite aber litt die Anhänglichkeit der Aegyptier an ihre hergebrachte Religion, und die damit verknüpften uralten Einrichtungen des Prieſterordens, des Thierdienſtes, der Feſte und Gebräuche, nicht, daß die Ptolemäer hierin eine Störung oder Abänderung hätten wagen dürfen. Dieſe würde unfehlbar die heftigſte Empörung des fanatiſchen Volkes nach ſich gezogen haben, bey welchem die Ptolemäer kaum ihre Herrſchaft würden haben behaupten können. Von dieſen Eingriffen in das ägyptiſche Religionsweſen wurden ſie durch eine gewiſſe abergläubiſche Ehrfurcht vor demſelben abgehalten, die in vielen hiſtoriſchen Zügen aus dem Benehmen der Ptolemäer, und in manchen Urtheilen griechiſcher Schriftſteller aus jenem Zeitalter unverkennbar iſt. Die Exiſtenz der griechiſchen Religion neben der ägyptiſchen konte aber nichts anders als Vereinigungsverſuche von beyden Theilen zur Folge haben. Die Griechen bemühten ſich, ihre religiöſen Begriffe und Gebräuche (dieſe leztern, wo nicht ihrer Form, doch ihrem Sinne und Zwecke nach) den ägyptiſchen zu

aſſimiliren, und die Aegyptier thaten umgekehrt in ihrem Verhältniße zu den Griechen dasſelbe. Wo an eine directe und factiſche Vereinigung der Begriffe und Inſtitute nicht zu denken war, da bedienten ſie ſich der allegoriſchen Erklärungsart, und durch dieſe wurde in jene oft eine Bedeutung hineingetragen, durch welche ſie ſelbſt mit der Philoſophie der Griechen verträglich wurden oder zu werden ſchienen. Ohnehin hatten ſchon die griechiſchen Philoſophen, insbeſondre die Stoiker, lange angefangen, ihre einheimiſche Mythologie, auf welche die Religion ihres Volkes ſich ſtützte, allegoriſch zu deuten. Sie trafen hier alſo mit den ägyptiſchen Prieſtern auf demſelben Wege zuſammen, und konten leichter ſich mit dieſen bey Einem Ziele vereinigen. Am ſichtbarſten iſt dieſe Amalgamirung griechiſcher und ägyptiſcher Religionsideen in den Werken des Lucian, Plutarch, Apulejus, und ſpäterhin des Porphyr, Jamblich, und der Verfaſſer der untergeſchobnen Werke des Horapollo, Hermes u. a. Sofern aber die Religion eines Volkes mit der Philoſophie desſelben auf's genaueſte zuſammenhängt, mußte eben dies Bemühen, griechiſche und ägyptiſche Religionsideen mit Hülfe allegoriſcher Deutung zu vereinigen, auch auf die in Aegypten ſich bildende Philoſophie überhaupt einwirken. Die Köpfe, welche an jenen Bemühungen ſelbſt Theil nahmen, oder mit den Reſultaten derſelben bekant wurden, philoſophirten nicht mehr aus Principien, die in der Vernunft ihre Quelle hatten, oder doch nicht bloß mehr aus ſolchen; ſondern ſie waren in mancherley abergläubiſchen Wahn und myſtiſche Vorurtheile verſtrickt, die ihre Vernunft umnebelten, und Urſache wurden, daß myſtiſche Schwärmerey, Theurgie, Magie, Aſtrologie, verbunden mit dieſen und

jenen transſcendenten Speculationen für echte Philo-ſophie galten *).

Eine zweyte beſtimtere Urſache der Alexandriniſchen Philoſophie, und dieſe hat am meiſten dazu beygetragen, war die Verbreitung der jüdiſch-orientaliſchen Philoſophie in Aegypten, und die abermals verſuchte Vereinigung derſelben mit der griechiſchen. Die zahlreichen nach Aegypten verpflanzten jüdiſchen Colonieen brachten ihre heiligen Bücher, die Ehrfurcht vor dem Inhalte derſelben, die aus dem Glauben an ſeine göttliche Abkunft floß, und die mannichfaltigen auf die alten hebräiſchen Religionsideen gepropften Philoſopheme des Orients mit. Sie ſetzten in Aegypten ihren eigenthümlichen Gottesdienſt, ihre eigenthümliche Lebensweiſe fort. Beſonders hatte die jüdiſche Secte

*) S. Meiners Verſuch über die Religionsgeſchichte der älteſten Völker, beſonders der Aegyptier, hauptſächlich in den Capiteln über den Plutarch, Horapollo, und die Hermetiſchen Schriften. – Eine Folge des Beſtrebens, griechiſche und ägyptiſche Religionsideen zu vereinigen, war denn auch dieſe, daß ſowohl die Griechen als die Aegyptier ſich nicht einmal auf einen gegenſeitigen Austauſch, oder eine Aſſimilation ihrer einheimiſchen Religionen einſchränkten, ſondern auch Jüdiſche, Perſiſche und Chaldäiſche Religionsbegriffe in den Bezirk ihres Aberglaubens und ihrer Religionsphiloſophie mit aufnahmen. Damals war alſo eine Epoche — die einzige in der Geſchichte — wo Religionen ſehr verſchiedener Abkunft und ſehr verſchiedenen Charakters ſich vertrugen und in Eins zuſammenfloſſen. In Rom wurden in den erſten Jahrhunderten nach Chriſti Geburt die Götter aller Völker verehrt. Dies hatte ſeinen Urſprung aus Aegypten, und iſt nicht etwa nur aus der Entartung der Römer insbeſondre, an Geiſt und Körper, die freylich gemeiniglich den Uebergang zum gröbſten Aberglauben hervorbringt, zu erklären.

Secte der Eſſener und Therapeuten einen großen Anhang gewonnen, und da ſie in der Folge meiſtens mit den Anhängern des Chriſtenthums zuſammenfloß, ſo wurde ſie ſelbſt in dem Verhältniße zu den Angängern der ägyptiſchen und griechiſchen Religionsgebräuche, und den heydniſchen Philoſophen überhaupt, die überwiegende Partey. Bevor ſich aber noch das eigentliche Chriſtenthum bildete und in Aegypten bekant wurde, beſtrebten ſich die gelehrten Juden eben ſo eifrig, wie die ägyptiſchen Prieſter und die griechiſchen Philoſophen, ihren Religionsglauben und ihre philoſophiſche Vorſtellungsart gegen die Anfechtungen der entgegengeſetzten Parteyen zu behaupten, den Schutz, die Achtung und Theilnahme der Ptolemäer dafür zu erwerben, und, ſofern es ſich thun ließe, den Widerſtreit der Denkarten dadurch zu heben, daß ſie durch künſtliche Deutung der verſchiedenen Syſteme denſelben oder einen verwandten Sinn herausbrachten. Die hebräiſche Religion, ſo wie ſie insbeſondre aus den Moſaiſchen Urkunden geſchöpft wurde, war ungleich vernunftmäſſiger, als die ägyptiſche. Die Moſaiſche Kosmogonie war eine ehrwürdige Dichtung des Alterthums, deren Sinn, auch ohne allegoriſche Auslegung zu Hülfe zu nehmen, der philoſophirenden Vernunft Achtung abnöthigte. Mit den ägyptiſchen Prieſtern hatten daher die gelehrten Juden ein leichtes Spiel, wenn es auf Vertheidigung ihrer Religionsphiloſophie gegen die Anmaſſungen jener ankam. Ohnehin zeichnete ſich die Secte der Eſſener und Therapeuten, die in Aegypten ihren vornehmſten Wohnſitz hatte, und zu welcher die in ihrer Art aufgeklärteſten und edelſten Männer unter den Juden gehörten, ſowohl durch ihre erhabnern, wenn gleich myſtiſchen und

trans-

transſcendenten Begriffe von der Gottheit, als durch die Strenge ihrer moraliſchen Lebensart aus, und ſchon dadurch mußten ſie nothwendig ein ſehr günſtiges Vorurtheil für ſich erregen. Aber einen ſchwerern Kampf hatten die gelehrten Juden mit den griechiſchen Philoſophen zu beſtehn. Dieſe hatten nicht nur an vielſeitiger intellectueller Cultur, und eben deßwegen an Auctorität bey dem großen Haufen, ſehr viel vor ihnen voraus; ſondern ſie waren auch die Günſtlinge der Ptolemäer, die, ſelbſt Griechen, in der Schule der Griechen erzogen und gebildet und für die Philoſophie ihrer Nation im höchſten Grade eingenommen waren. Auch beruhte die griechiſche Philoſophie, vorzüglich die Theologie der griechiſchen Philoſophen, insbeſondre des Plato und Ariſtoteles, im geringſten nicht auf Wahn und Aberglauben, ſondern auf ſpeculativen Forſchungen, die, wenn ſie damals zu widerlegen ſtand, nur durch Vernunftgründe widerlegt werden konte. Auf dieſem Wege konten inzwiſchen die gelehrten Juden nur eine ſehr geringe Hoffnung unterhalten, über die griechiſchen Philoſophen den Sieg davon zu tragen; geſetzt auch daß ihre ganze religiöſe und philoſophiſche Denkart nicht an den vorausgeſetzten Offenbarungsbegriff und Moſen und die Propheten gebunden geweſen wäre. Es blieb jenen alſo nichts übrig, als die Verträglichkeit der griechiſchen Philoſophie mit der ihrigen darzulegen, und, wo möglich, zu zeigen, daß auch die griechiſche Philoſophie in ihren Hauptzügen keinen andern Urſprung, als die jüdiſche habe. Hierauf war denn auch die ſchriftſtelleriſche Thätigkeit der jüdiſchen Philoſophen, unter andern des Philo, gerichtet. Sie deuteten wirklich aus ihren heiligen Urkunden durch myſtiſche und allegoriſche Interpretation ein Syſtem heraus,

das dem Platoniſch-Ariſtoteliſchen ähnelte. Dieſes Syſtem wurde in der Folge, da die chriſtliche Partey, die von der jüdiſchen Religionspartey ausgieng, die Uebermacht erhielt, auch das herſchende. Aber es brachte auch in der griechiſchen Philoſophie ſelbſt ſehr weſentliche Veränderungen hervor. Die Griechen, welche in Alexandria lebten und lehrten, beſtritten es zwar von manchen Seiten; aber ſie nahmen auch Manches davon, oft unvermerkt, in ihre eigene Vorſtellungsart auf, beſonders ſofern gewiſſe Platoniſche und Ariſtoteliſche Begriffe und Lehren eine eigene Deutung empfangen hatten, die man ſich bald gewöhnte als die natürliche und wahre Deutung zu betrachten. Auch wurde die jüdiſche Religionsphiloſophie ein Vehikel, durch welches der Chaldäiſche Aberglaube mit ſeinem ganzen Gefolge von phantaſtiſchen Träumen und Grillen in die griechiſche Philoſophie eindrang.

Eine dritte beſtimtere Urſache der Alexandriniſchen Philoſophie war die in Aegypten, Syrien und Kleinaſien allgemeiner werdende Aſcetik, und die Wirkung, die ſie auf das Studium der Philoſophie und die philoſophiſche Betrachtung hatte. Die Ausübung der ſtrengen Moral der Eſſener und Therapeuten, hernach der erſten Bekenner des Chriſtenthums, fand im Getümmel des geſellſchaftlichen Lebens zu viel Hinderniße. Die Unterdrückung und Ertödtung ſinnlicher Neigungen war zu ſchwer unter äuſſern Umſtänden und Verhältnißen, wodurch jene unaufhörlich gereizt und genährt wurden. Man verfiel alſo auf die abentheuerliche Idee des Anachoretenlebens, an einſamen Oertern, entfernt von menſchlicher Geſellſchaft; eine Idee, welche die Phantaſie immer weiter bis zum Excentriſchen ausbildete, und

die eine Mannichfaltigkeit praktiſcher Schwärmereyen und Ungereimtheiten erzeugte. Mehrere dieſer Anachoreten beſchäfftigten ſich mit Philoſophie, nicht mit der liberalen freyen auf die wirklichen Bedürfniſſe der Menſchheit gerichteten Philoſophie, die des Studiums der geſellſchaftlichen Aeuſſerungen und Verhältniſſe des Menſchen nothwendig bedarf, und alſo auch am beſten nur in Köpfen gedeiht, die in der bürgerlichen Geſellſchaft leben und wirken; ſondern mit jener Philoſophie der myſtiſchen Selbſtbeſchauung, die ſich dem exaltirten phantaſtiſchen Bewußtſeyn überläßt, ſtatt den Verſtand in Begriffen aufzuhellen ein inneres Licht von Ekſtaſen erwartet, und ſich in Mönchiſche Frömmeley, theologiſche Spitzfindigkeiten, und eine Art von philoſophiſchem Wahnſinne verliert. Es konte nicht fehlen, daß dieſe Anachoreten Aufmerkſamkeit erweckten, daß das Auffallende ihrer Lebensart Bewunderer fand, die ſchon das Vorurtheil für die Heiligkeit dieſer Menſchen auch zu Gunſten ihrer ſchwärmeriſchen Philoſophie beſtach, noch ehe dieſe deutlich aufgefaßt und durch den kalten Verſtaud geprüft war. Nur unter dieſer Vorausſetzung iſt es zu erklären, wie es möglich war, daß eine Art zu philoſophiren, die Ekſtaſen zur Bedingung machte und zu ekſtatiſchen Träumereyen führte, hingegen auf die Reflexion der geſunden Menſchenvernunft verächtlich herabſah und ſich dadurch von aller Anwendbarkeit auf das wirkliche menſchliche Leben entfernte, bey dem großen Haufen Glück machen, eine Menge Proſelyten gewinnen, ſich mehr Jahrhunderte hindurch fortpflanzen, und die Köpfe von einer Schwärmerey zur andern verleiten konte.

Man giebt der Alexandriniſchen Philoſophie auch den Namen der Neu-Platoniſchen, und inſoweit

wohl mit Recht, als der Stamm des Gewebes aus der ältern Platoniſchen Philoſophie entlehnt, wiewohl durch Misdeutung bis zur Unkentlichkeit verunſtaltet, und durch Zuſätze aus andern Syſtemen der Griechen, hauptſächlich aber der jüdiſch-orientaliſchen Philoſophie, verbrämt war. Dieſe Neu-Platoniker machten inzwiſchen nichts weniger als eine beſondere philoſophiſche Schule aus, die einſtimmig in demſelben Geiſte aus gewiſſen Begriffen und Grundſätzen philoſophirt hätte. Nur in ihrer Art zu philoſophiren, im Synkretismus, ſtimten ſie überein, wobey übrigens die innere Zuſammenſetzung des philoſophiſchen Syſtems dieſes und jenes einzelnen Neu-Platonikers ſehr verſchieden war. Sie nahmen auch bald mehr bald weniger aus der jüdiſch-orientaliſchen Philoſophie in ihre Syſteme auf. Sehr viele ſchränkten ſich bloß darauf ein, die Werke des Plato und Ariſtoteles auszulegen, in ihren Commentaren die Behauptungen beyder zu vereinigen, oder die des Einen als die wahren geltend zu machen, und die des Andern zu beſtreiten. Indeſſen webten ſie auch oft eigne Vorſtellungsarten und Meynungen in dieſe Commentare ein, oder zogen Sätze aus andern griechiſchen Syſtemen herbey, die ihnen etwa richtiger als der Text ſchienen, über welchen ſie commentirten.

Einige neuere Geſchichtforſcher der Philoſophie haben geglaubt, daß die Neu-Platoniker eine Reihe heydniſcher Philoſophen geweſen ſeyen, die am Ende des zweyten und im Anfange des dritten Jahrhunderts gelebt und zum Zwecke gehabt hätten, die chriſtliche Religion und ihre Anhänger heimlich und offenbar zu beſtreiten. Als die Stifter dieſer Partey werden Potamo und Ammonius Saccas, beyde Aegyptier von Geburt und alexandriniſche Philoſophen,

phen, genant. Der Widerſtreit gegen das Chriſtenthum ſey demnach als der eigenthümliche Charakter der Neu-Platoniſchen Philoſophie zu betrachten. Dieſe Meynung ſtützt ſich auf die Nachricht des Porphyr, daß Ammonius zur chriſtlichen Religion erzogen, aber hernach wieder zur heydniſchen Religion übergegangen ſey, woraus denn von Mosheim u. a. gefolgert wird, daß er gegen das Chriſtenthum mit deſto größerer Heftigkeit und Bitterkeit diſputirt und alle ſeine Kräfte aufgeboten habe, den Fortgang desſelben durch Verbreitung einer entgegengeſetzten Philoſophie zu hemmen. Einer der wichtigſten Vorwürfe aber, den die Chriſten der heydniſchen Philoſophie machten, war dieſer, daß kein einziges philoſophiſches Syſtem der Griechen ſich als das ausſchließend wahre legitimiren könne vor der Vernunft; daß ihre Syſteme gegen einander ſelbſt kämpften und ſich gegenſeitig zerſtörten: daher auch keines derſelben gebraucht werden könne, um damit die Wahrheit der chriſtlichen Religion umzuſtoſſen. Dieſen Vorwurf aus dem Wege zu räumen, habe Ammonius zuerſt die Behauptung aufgeſtellt, daß die philoſophiſche Wahrheit freylich nicht in einem einzelnen Syſteme der Griechen anzutreffen ſey; daß ſie aber in allen zuſammen zerſtreut läge, und nur aus ihnen zuſammengeſucht werden müſſe; daß auch die beyden vornehmſten Syſteme der griechiſchen Philoſophie, das Platoniſche und das Ariſtoteliſche, in den weſentlichſten Puncten mit einander harmonirten. Seitdem Ammonius dieſer Behauptung Eingang verſchaffte, habe man angefangen, aus allen Syſtemen der Griechen eine Auswahl zu machen, die die philoſophiſche Wahrheit darſtellen ſollte, und ſo habe ſich der Neu-Platoniſche Eklekticismus gebildet. Ein zweyter nicht min-

der häufiger Vorwurf der Chriſten gegen die Heyden betraf ihre Religion. Dieſe als hiſtoriſches Factum beurtheilt konte freylich leicht angefochten und verſpottet werden. Ammonius, um die Ehre derſelben zu retten, erklärte ſie alſo allegoriſch, ſuchte zu zeigen, daß die verſchiedenen Götter der Griechen und Römer nur verſchiedene Eigenſchaften desſelben einzigen Gottes andeuteten, oder auch göttliche Weſen niedern Ranges, die der oberſten Gottheit untergeordnet ſeyen. Daher zeichne ſich die Neu-Platoniſche Philoſophie eben durch ihre myſtiſche und allegoriſche Deutung des Polytheism der Griechen aus. Endlich gründeten die Chriſten die göttliche Abkunft und das Anſehn ihrer Lehre vorzüglich auf die Wunder, durch welche ſie beſtätigt worden ſey. Um auch hierin den Chriſten nichts zu laſſen, deſſen ſie ſich mit Vortheile gegen die heydniſche Religion und Philoſophie bedienen konten, ſollen Ammonius und andere Gegner des Chriſtenthums dem Pythagoras, dem Apollonius von Tyana, und ſich ſelbſt Wundergaben und Wunder angedichtet haben. Sonach wird die Neu-Platoniſche Philoſophie und die mit ihr zuſammenſtimmende Denkart des größten Theils des philoſophiſchen Publicums in den erſten Jahrhunderten nach Chriſti Geburt aus dem Einfluſſe der Behauptungen und Lehren eines einzigen oder weniger Männer auf ihre Zeitgenoſſen hergeleitet.

Es bedarf kaum einer genauern Kritik, um den Ungrund dieſer hiſtoriſchen Meynung aufzudecken, auf welche Mosheim und andere neuere Gelehrte nicht gerathen ſeyn würden, wenn ſie den hiſtoriſchen Charakter des Zeitalters unter den Ptolemäern und in den erſten Jahrhunderten nach Chriſti Geburt überhaupt, beſonders aber den Charakter der philoſophiſchen Muſe

in Alexandria, recht gekant oder gehörig erwogen hätten. Meiners hat aber noch auſſerdem dagegen folgende entſcheidende Gründe angeführt. Erſtlich iſt die Erzählung des Porphyr, daß Ammonius von der chriſtlichen Religion zum Heidenthume übergegangen ſey, nicht auſſer Zweifel; da die gelehrteſten Kirchenväter, Euſebius und Hieronymus, dieſe Apoſtaſie des Ammonius nicht anerkennen. Auch würde, wenn man ſie als unbezweifelt vorausſetzte, nicht daraus folgen, daß Ammonius dadurch zum Kampfe gegen die Verbreitung des Chriſtenthums veranlaßt worden ſey. Man ſah die chriſtliche Religion im großen, wenigſtens im philoſophiſchen, Publicum damals als Sache einer einzelnen philoſophiſchen Partey an, und dieſe Partey zu verlaſſen oder ſich ihr anzuſchlieſſen war damals etwas viel gleichgültigeres, als es ſpäterhin wurde, und auch in unſern Tagen, zumal in katholiſchen Ländern, iſt. Zweytens: Der Synkretismus wurde im geringſten nicht erſt durch den Ammonius und Potamo in die Philoſophie eingeführt, ſondern hatte, einen weit ältern Urſprung. Inſofern widerſpricht Mosheim's Meynung aller Geſchichte. Auch läßt ſich nicht einmal vom Ammonius mit hiſtoriſcher Zuverläſſigkeit behaupten, daß er ein eigenes eklektiſches Syſtem zu Stande zu bringen geſucht habe. Potamo ſelbſt darf ſchwerlich zu den Neu-Platonikern gerechnet werden. Auſſer dem Diogenes und Suidas nennt kein alter Schriftſteller jener Zeit den Namen und die Werke desſelben, und in den Meynungen, deren Diogenes von ihm erwähnt, ſtimt er gar nicht mit dem Ammonius, dem Schüler desſelben Plotin, und den übrigen Eklektikern zuſammen. Drittens: Die allegoriſche

Erklä-

Erklärungsart der griechiſchen Götternamen und Mythen war nichts weniger als eine Erfindung des Ammonius, um dadurch die heydniſche Religion gegen die chriſtliche zu ſchützen. Schon die Stoiker gaben ſich damit ab, lediglich aus einem philoſophiſchen Antriebe. Was die Neu-Platoniker hierin thaten, beſtand bloß in Erweiterung der allegoriſchen Auslegungsart. Viertens: Daß Ammonius dem Pythagoras, Apollonius, Wundergaben und verrichtete Wunder angedichtet habe, iſt eine ſchlechthin falſche Vorausſetzung. Die Wunder des Pythagoras erzählten Schriftſteller, die lange vor Chriſti Geburt lebten, und dieſen wurden ſie nur vom Porphyr, Jamblich und andern ſpätern Schriftſtellern nacherzählt. Auch Philoſtratus, der Erzähler der Wunder des Apollonius von Tyana, ſchrieb wahrſcheinlich, ehe Plotin gebohren war, und ehe Ammonius in Alexandria lehrte. Selbſt Philoſtratus war nicht der erſte, der an die Legenden vom Apollonius glaubte oder ſie gar erfand. Er folgte nur dem herſchenden Vorurtheile und der allgemeinen Sage ſeiner Zeitgenoſſen. Apollonius hatte den Ruf eines Vertrauten der Götter und eines Wunderthäters, nicht bloß im Oriente, ſondern auch bey den Griechen und Römern erworben, und der Bericht des Philoſtrat von ihm hat nichts beygetragen, ihm erſt dieſen Ruf zu verſchaffen. Alexander Severus nahm den Apollonius, wie den Orpheus, Abraham und Chriſtus, unter ſeine Hausgötter auf, und das geſchahe noch vorher, ehe Plotin nach Rom kam. Man wähnte ſogar, daß Apollonius ſich gewiſſen Perſonen in Träumen offenbare, und ihnen die Zukunft andeute. Noch weniger haben die berühmteſten Neu-Platoniker ſich ſelbſt

Wundergaben beygelegt, wenn es gleich in jenem Zeitalter nicht an Betrügern und Gauklern fehlte, die dem leichtgläubigen Haufen ſo etwas von ſich einzubilden befliſſen waren, und denen es auch nicht ſelten gelang, dieſen zu täuſchen *).

Eh ich zur Schilderung der Alexandriniſchen Philoſophie ſelbſt und ihrer vornehmſten Repräſentanten übergehe, will ich einiges über den philoſophiſchen Charakter des Plutarch, Lucian und Apulejus ſagen, theils weil dieſe Schriftſteller in der Periode lebten, wo der Eklekticismus von Alexandria und dem Morgenlande aus ſeine Wirkung auf die gemeine philoſophiſche Denkart zu äuſſern anfing; daher auch ihre Werke als hiſtoriſche Quellen zur Geſchichte ſeines Urſprungs und der Urſachen desſelben, ſo wie ſeiner günſtigen Aufnahme auch in den cultivirten europäiſchen Provinzen des römiſchen Reiches, dienen können; theils weil in ihrer Art zu philoſophiren, ob ſie gleich das Gepräge echt griechiſcher Abkunft hatte, ſich zuerſt die Spuren des Alexandriniſchen Eklekticismus auf eine bemerkliche Weiſe verrathen, die hingegen in den Werken der frühern griechiſchen und römiſchen Schriftſteller nicht wahrzunehmen ſind. Plutarch, gebohren zu Chäronea in Boeotien im Jahre 50 nach Chriſti Geburt, lehrte eine Zeitlang zu Rom die Philoſophie, und wurde dadurch auch mit römiſcher Geſchichte, römiſcher Literatur überhaupt, und römiſchen Sitten und Gebräuchen bekant. Trajan erhob ihn zur Conſulswürde, und ernante ihn hernach zum Präfectus von Illyrien. Unter Hadrian war

*) S. Meiners Beytrag zur Geſchichte der erſten Jahrhunderte nach Chriſti Geburt in einigen Betrachtungen über die Neu-Platoniſche Philoſophie S. 9 ff.

war er Procurator von Griechenland; noch im hohen Alter bekleidete er eine Prieſterſtelle des Apollo; und ſtarb zuletzt in ſeinem Vaterlande. Plutarch war ein Mann von ſehr ausgebreiteten gelehrten vornehmlich hiſtoriſchen Kentniſſen. Er hatte ein hohes Talent zum Geſchichtſchreiber, mit dem er Erfahrung über Welt und Menſchen, ein treffendes praktiſches Urtheil, und eine ſehr moraliſchedle Denkart verband. Unter ſeinen noch übrigen Werken ſind auch die hiſtoriſchen, namentlich ſeine Parallelbiographieen, die beſten, lehrreichſten und intereſſanteſten. Als Philoſoph war er Eklektiker; aber ein entſchiedener Feind des Epikureismus, und auch ein Gegner der Stoa. Indeſſen iſt die Philoſophie nicht ſeine glänzende Seite; vielmehr zeigt er ſich von dieſer nicht ſelten als einen ſehr beſchränkten Kopf. Am meiſten war er der Platoniſchen Philoſophie geneigt, doch ſo, daß er ſie oft misdeutete, ſchief anwandte, auch von andern Syſtemen etwas aufnahm z. B. das Ariſtoteliſche Moralprincip, zuweilen den Skeptiker machte, und zuweilen ſich wiederum dem ungereimteſten Aberglauben und einer lächerlichen Frömmeley ergab. Seinen Aberglauben beweiſt nichts mehr, als die berühmte Abhandlung über die Iſis und den Oſiris, die er der Klea widmete, der Oberprieſterinn zu Delphi, welche in die großen Geheimniſſe des Oſiris eingeweiht war. Plutarch ſammelte nicht nur die Fabeln und Legenden von den ägyptiſchen Göttern und dem Urſprunge der ägyptiſchen Religionsgebräuche; ſondern er bemühte ſich auch, einen philoſophiſchen Sinn in ſie hinein zu legen, um ſie dadurch wo möglich ſelbſt vor der philoſophirenden Vernunft zu rechtfertigen. Aus dieſem Grunde kann auch ſein Werk über die Iſis und den Oſiris zur Kentniß der

ältern

ältern ägyptiſchen Religion und Philoſophie entweder gar nicht, oder doch nur mit großer Behutſamkeit, und mit beſtändiger Rückſicht auf den Geſichtspunkt, woraus er die ägyptiſche und griechiſche Mythologie betrachtete, gebraucht werden. In dieſem ſeinen Geſichtspunkte iſt er ſich nicht einmal immer gleich. Bald nimt er die ägyptiſchen Gottheiten für allgemeine Götter der Menſchheit an, die auch ehedem von allen Menſchen gekant worden wären, weil ſie nur Eigenſchaften und Vollkommenheiten einer und derſelben höchſten Gottheit bezeichneten, die erſt ſpät ägyptiſche Namen erhalten, und durch Misverſtand von dem Volke für verſchiedene Perſonen, ſo wie von den Griechen und Römern für nur auf Aegypten beſchränkte, oder den Aegyptiern ausſchließlich zu verehrende, göttliche Weſen gehalten worden. Bald erklärt er wieder die ägyptiſchen Götter als Symbole der Elemente und Naturkräfte. Bald führt er ſie auf Platoniſche Philoſopheme zurück. So war ihm Oſiris das Symbol von dem beſſern Theile der Weltſeele; Typhon iſt das Symbol der Materie und der rohen Weltſeele; die Iſis iſt ihm das ewige Princip alles Vorhandenen und Werdenden, die aller Formen fähige, aber mehr für das Gute empfängliche Materie. Horus, der Sohn des Oſiris und der Iſis, iſt die ſichtbare Körperwelt; Typhon der Urheber des Böſen und des Unvollkomnen in ihr. Dies ſind nur einige wenige Züge der Aſſimilation, die Plutarch zwiſchen der ägyptiſchen Mythologie und der Platoniſchen Philoſophie machte. Da übrigens Plutarch ein gelehrter Kenner der griechiſchen Philoſophie war, und ſie nicht ohne eigene Beurtheilung in ſeinen Schriften behandelte und vortrug, ſo iſt nicht zu läugnen, daß hin und wieder in dieſen merkwürdige philoſophiſche

phiſche Ideen zerſtreut ſind, die aber, da ſie nur einzeln ſind, und kein ſyſtematiſches Ganzes ausmachen, oder darauf hinzielen, hier nicht beygebracht werden können. Am meiſten verdienen ſeine moraliſchen Reflexionen Aufmerkſamkeit, wiewohl auch hier zuweilen der Aberglauben durchblickt.

Lucian, aus Samoſata in Syrien gebürtig, blühte in der erſten Hälfte des zweyten Jahrhunderts nach Chriſti Geburt. Er war, ein anderer Sokrates, wie er ſelbſt in dem Traume von ſich erzählt, von ſeinem Vater für die Bildhauerkunſt beſtimt, entfloh aber aus der Werkſtätte ſeines Oheims, als er von dieſem wegen ſeiner Unanſtelligkeit gezüchtigt wurde, und widmete ſich der Muſe, die ihm nach jener ſchönen Traumdichtung perſönlich erſchien und zu ihrem Dienſte einlud. Sein Genie erſetzte, was ihm an Glücksgütern fehlte, um ſeinen Plan auszuführen. Er ſtudirte in Antiochia die Kunſt der gerichtlichen Beredſamkeit, bekam aber bald eine entſchiedene Abneigung dagegen, da er die herſchende Denkart und das gewöhnliche Verfahren der Sachwalter kennen lernte, ihre Betrügereyen, Lügen, Verdrehungen, Unverſchämtheiten, Declamationen und Zänkereyen, über die ſein liberaler Sinn zu ſehr erhaben war. Dieſe Abneigung führte ihn zum Studium der Philoſophie. Er durchreiſte verſchiedene Länder, gab nach damaliger Sitte öffentliche Proben ſeiner Beredſamkeit in Italien, Spanien und Gallien, und erwarb ſich dadurch ſchon als junger Mann einen ausgezeichneten oratoriſchen Ruhm. Aus Gallien gieng er zurück nach Griechenland, hielt ſich auch einige Zeit in Macedonien und in den gröſſern Städten Kleinaſiens auf, wurde unter dem Antonin Procurator von Aegypten, und ſtarb in einem hohen Alter. Schon

der Umſtand aus der Jugendgeſchichte des Lucian, daß er die gemeinen Künſte der Sachwalter ſeiner Zeit, und die Art des Unterhalts, die ſich dadurch gewinnen ließ, verſchmähte und verachtete, zeugt von dem in ihm wohnenden Genius, der ſich über ſein Zeitalter emporſchwang. Inzwiſchen hat doch wohl eben dies Studium der gerichtlichen Beredſamkeit, ſein genauerer Umgang mit den berufenſten Sachwaltern einer großen Stadt, wie Antiochia, ſehr viel beygetragen, nicht nur zu der praktiſchen Welt und Menſchenkentniß, die ſich in allen ſeinen Werken ausdrückt, ſondern auch zu der Kunſt und Gewandheit ſeines Dialogs, und zu der vollendeten Eleganz ſeiner Schreibart überhaupt, in der er claſſiſch und unübertroffen geblieben iſt. Auch bewahrte ihn dieſe praktiſche Richtung, die er ſo früh bekommen hatte, und die ſein reines Gefühl für das Wahre, Gute und Schöne nicht von ihrem Ziele abirren ließ, in der Folge davor, daß er ſich in den Schulen der damaligen Philoſophen in die Irrgänge der Sophiſtik und der Schwärmerey verlor. Man bemerkt in den Schriften des Lucian die vertrauteſte Bekantſchaft mit der Denkart und den Sitten ſeiner Zeit hauptſächlich in der großen und in der philoſophiſchen Welt, mit der Mythologie und Geſchichte, mit den philoſophiſchen Syſtemen der ältern griechiſchen Weltweiſen, mit dem Misbrauche, den die ſo genanten Anhänger derſelben davon machten, und mit den Schwärmereyen des Orients, insbeſondre Alexandria's. Lucian fühlte tief die ſittliche Verdorbenheit, in welche der cultivirte Theil des damaligen Menſchengeſchlechts herabgeſunken war; aber die heitere jovialiſche Stimmung ſeines Geiſtes ließ dieſes Gefühl nie in den trüben Ernſt übergehn, womit andere Philoſophen, z. B. Se-

neca, gegen die Laſter ihres Jahrhunderts eiferten. Er ſah überall das Laſter nur in der Schellenkappe der Thorheit, und die lachende Satire war es, wodurch er die Thoren zu heilen ſuchte. Sein Spott traf vorzüglich den religiöſen Aberglauben, der die Tugend nicht beförderte, und das Laſter nährte, und die damaligen Philoſophaſter, die noch vollendeten, was der Aberglauben übrig ließ, damit die moraliſche Schlechtigkeit überall Tempel und Altäre hätte. Den Werth der großen Philoſophen Griechenlands verkante Lucian gewiß nicht; er lachte nur über die kleinen, die von jenen nichts als den Namen, das äuſſere Coſtume, die Manier und gewiſſe Phraſen gelernt hatten. Um die theoretiſche ſpeculative Philoſophie ſcheint er ſich am wenigſten bekümmert zu haben, wiewohl er auch nicht ganz darin Fremdling war, und bey ſeiner anderweitigen Geiſtesbildung ſeyn konte. Ihre transſcendenten Anmaßungen und Verirrungen; ihren Widerſtreit mit ſich ſelbſt; ihren Contraſt mit dem wirklichen Leben, ließ ſeine Geiſſel ebenfalls nicht unverſchont. Aber der Gegenſtand ſeines Hauptſtudiums war die praktiſche Philoſophie. Es läßt ſich ſchwerlich behaupten, daß Lucian irgend einem der philoſophiſch-praktiſchen Syſteme der Griechen vorzüglich angehangen habe. Dem Cynismus und Epikureismus ihrem wahren Geiſte nach ſcheint er am meiſten hold geweſen zu ſeyn, ob er gleich die Niederträchtigkeit der Cyniker und Epikureer ſeiner Zeit unbarmherzig behandelte. Er hegte aber auch hohe Achtung für die Sokratiſche, Platoniſche und Stoiſche Moral. Nur tadelte oder verlachte er daran das Ueberſpannte und Excentriſche. Einige Neuere haben den Lucian für einen Skeptiker gehalten. Das war er nicht. Er war ein freyer Eklekti-

ker, der in den verſchiedenen Feldern des Gebietes der Philoſophie die Blumen brach, wo er ſie fand, und ſich ſelbſt keines beſtimten zuſammenhangenden Syſtems der Philoſophie, als ſeines eigenen, deutlich bewußt war. Seine Philoſophie hatte ohngefähr verhältnißmäßig denſelben Charakter, wie in unſern Tagen die Philoſophie eines Leſſing und Wieland. Die Alexandriniſche Philoſophie verurtheilte und verſpottete Lucian mit eben der Laune, womit er die ſchwachen und lächerlichen Seiten der übrigen Philoſophieen dem Gelächter ſeiner Leſer Preis gab, und er übte an jener ſeine Laune um ſo mehr, je mehr Blößen ſie ihm durch das Schwärmeriſche, was ſie an ſich trug, darbot. In ſeiner Darſtellung des Peregrinus ſchildert er einen vollendeten philoſophiſchen Schwärmer, dergleichen Alexandria, und der Orient überhaupt, damals ſo viel hervorbrachte. Die jüdiſche Religion und die chriſtliche erſcheinen ihm wie jeder andere religiöſe Aberglauben, und ſelbſt Chriſtus war ihm nichts anders, als ein Apollonius von Tyana. Man thut inzwiſchen dem Lucian Unrecht, wenn man ihn unter die Feinde und Widerſacher des wahren Chriſtenthums rechnet. Er kante nur den Fanatismus einiger ſeiner angeblichen Anhänger; daraus ſchloß er auf den Geiſt und Sinn des Chriſtenthums überhaupt. Ohnehin verwechſelte er auch die Juden mit den Chriſten und ihre benderſeitigen Religionen. Es fand ſich aber allerdings in den Gebräuchen derſelben, ſo wie in der fanatiſchen Denk- und Lebensart vieler erſten Chriſtianer, die großentheils ehedem Juden geweſen waren, Manches, worüber ein Lucian ganz wohl lachen konte, ohne eben ein Gegner des wahren Chriſtenthums zu ſeyn. Ob er ſelbſt ein Atheiſt war, läßt ſich nicht ganz mit

Gewißheit entſcheiden. Diejenigen Neuern, die ihn zu einem Epikureer machen, z. B. Brucker, erklären ihn dafür. Allein die Vorausſetzung iſt unerwieſen. Es weht ein zu geſunder moraliſcher Geiſt in Lucian's Schriften, der immer mitten aus ſeiner Satire hervordringt, als daß man ihm den Atheismus ſchlechthin zutrauen könte. Wahrſcheinlich war er in ſeiner Theologie mit ſich ſelbſt nicht recht einig, und daher äuſſert er nirgends ſeine Vorſtellungsart darüber ganz beſtimt.

Dem Lucian war gewiſſermaßen an Geiſtesbildung, Laune, Geſchmack und Charakter ähnlich Lucius Apulejus, geburtig aus Madaura, einer Stadt auf der Grenze Numidiens und Gaetuliens in Africa, wo ſich kurz nach der Regierung des Syphax und Maſiniſſa eine römiſche Colonie niedergelaſſen hatte. Er ſtamte aus einer ſehr angeſehnen Familie her; denn ſeine Mutter Salvia zählte unter ihren Ahnen den Plutarch aus Chäronea, und den Philoſophen Sextus, den Enkel desſelben. Sein Geburtsjahr weiß man nicht; aber nach hiſtoriſchen Datis, die in ſeinen Schriften vorkommen, lebte er wahrſcheinlich unter den Antoninen, oder doch kurz nachher. Die erſte gelehrte Erziehung erhielt er zu Karthago. Hier lernte er auch zuerſt die Platoniſche Philoſophie kennen, der er in der Folge treu blieb. Es war aber nicht der echte reine Platonismus, den er etwa auffaßte und wieder lehrte, oder in ſeinen Schriften darſtellte, ſondern der durch ſpätere Deutungen und Zuſätze alterirte, der ſich dem ſo genanten Neo-Platonismus näherte. Bey ſeinem Aufenthalte in Athen wurde er auch mit den übrigen philoſophiſchen Syſtemen der Griechen, unter andern mit Neu-Pythagoreiſcher Philoſophie, bekant. Sein

Haupt-

Hauptſtudium war die Redekunſt, und dieſe machte ihn in Rom zu einem der berühmteſten Sachwalter ſeiner Zeit. Er reiſte in mehrern Ländern herum, legte nach damaliger Sitte der Rhetoren in mehr großen Städten öffentliche Proben ſeiner Beredſamkeit ab, und zeichnete ſich dadurch ſo aus, daß ihm zu Ehren in Carthago und an andern Orten Statuen geſetzt wurden. In der That ſind ſeine Aufſätze und Reden ſehr gedankenreich, und enthalten viele ſchöne und kräftige Stellen. Sie verrathen auſſerdem ſehr mannichfaltige hiſtoriſche Kentniſſe, bey denen man inzwiſchen oft zu viel Leichtgläubigkeit entdeckt, und Kritik zu ſehr vermißt. Ueberhaupt an Fülle des Genies, an wahrer Aufklärung des Geiſtes, an Selbſtſtändigkeit und Richtigkeit des Urtheils über philoſophiſche Gegenſtände, an umfaſſender gelehrter Einſicht, an ſchriftſtelleriſchem Talente und ſchriftſtelleriſcher Kunſt, an Correctheit und Eleganz der Sprache, war Apulejus weit hinter dem Lucian zurück. In den Werken des Lucian zeigt ſich der Atticismus, wenn auch nicht mehr ganz rein, doch in ſeiner lieblichſten und gefälligſten Geſtalt. Seine Darſtellung iſt immer natürlich, und beleidigt nie durch den Zwang und die Aengſtlichkeit rhetoriſcher Kunſt. Dagegen ſind die Sprache und Schreibart des Apulejus, ſo vielen Kunſtfleiß er auch ſichtbarlich darauf gewandt hat, doch auffallende Belege, wie ſehr die lateiniſche Sprache damals ſchon verdorben, und wie ſehr die Redekunſt überhaupt von ihrer Höhe herabgeſunken und ausgeartet war. Lucian war ein freyer Eklektiker, der weder ſkeptiſirte, noch auch irgend einem dogmatiſchen Syſteme griechiſcher Philoſophie ausſchließend anhing. Apulejus war als Philoſoph ein einſeitiger Neu-Platoniker und

Neu-Pythagoreer. Sein Roman vom goldnen Eſel iſt freylich eine höchſt luſtige und anziehende Satire auf den damaligen allgemeinen Volksglauben an Zauberey. Auch vertheidigte er ſich, da er bey dem Proconſul von Africa Cl. Maximus der Zauberey wegen angeklagt wurde, weil er die Pudentilla, eine ſchon bejahrte Witte, durch magiſche Künſte in ſich verliebt gemacht, und dadurch zur Heyrath gereizt hätte, gegen dieſe Anklage ſehr umſtändlich. Allein ſein Glauben an die Dämonologie, und die Einwirkung der Dämonen auf die Natur und die Thiere und Menſchen; ſeine genaue detaillirte Kentniß von magiſchen und aſtrologiſchen Vorurtheilen, von Beſchwörungen und Zaubermitteln, die er nicht immer als bloßen Wahn darſtellt und verſpottet, wovon er vielmehr in allem Ernſte ſpricht; die Neugierde und Liebhaberey, womit er wenigſtens in frühern Jahren, wie er ſelbſt von ſich erzählt, ſich um Magie und Aſtrologie bekümmerte, und Verbindung mit Perſonen ſuchte, die der Zauberey nach dem öffentlichen Rufe kundig oder verdächtig waren; ſelbſt die Beſchuldigung des Anklägers, daß er, um ſeine Kentniſſe in der Magie zu erweitern, die großen Reiſen in fremde Länder unternommen; alles dieſes ſcheint zu beweiſen, daß er von dem magiſchen und aſtrologiſchen Wahne in einer gewiſſen Epoche ſeines Lebens nichts weniger als ganz frey war. Wahrſcheinlich aber hatte er ſich in reifern Jahren davon losgewunden, und nur die Erinnerung an ſeine jugendliche Neugierde ließ ihn noch jenes Intereſſe daran finden, das in allen ſeinen Schriften unverkenbar iſt.

Daß weder Potamo, noch Ammonius, die Urheber der ſogenanten eklektiſchen oder Neu-Platoniſchen Philoſophie waren, erhellt auch daraus,

daß

daß im Zeitalter dieſer Männer noch mehr andere lebten, deren philoſophiſcher Lehrbegriff nach derſelben Methode gebildet war, und von denſelben oder ähnlichen Grundſätzen ausging, ſowohl unter den chriſtlichen als unter den heydniſchen Philoſophen. Zu den letztern gehört vorzüglich Claudius Galenus, der nicht bloß in der Geſchichte der Arzneykunde Epoche machte, ſondern auch als Philoſoph ſich hohen Ruhm erwarb, und noch gegenwärtig Aufmerkſamkeit verdient. Er war gebohren zu Pergamus im Jahre 131 nach C. G. unter der Regierung des Kayſers Hadrian. Sein Vater, ſelbſt ein gelehrter Mann, unterrichtete ihn in der Mathematik und andern propädeutiſchen Kentniſſen, und wählte überdem die berühmteſten und einſichtsvollſten Lehrer zu ſeiner weitern wiſſenſchaftlichen Erziehung. Als Jüngling ſtudirte er vorzüglich das Stoiſche und das Platoniſche Syſtem. Nachher erkor er die Arzneykunde zu ſeinem Hauptfache, verband aber immer, wie es damals gewöhnlich war, mit dem Studium derſelben auch das Studium der Philoſophie, und that ſich daher in der Folge in beyden Wiſſenſchaften auf eine gleich rühmliche Art hervor. Seine Schriften betreffen auch beyde; ſie zeugen von einer ſehr gründlich durchdachten, nicht bloß hiſtoriſchen, Kentniß der ältern griechiſchen philoſophiſchen Syſteme; ſind deßwegen auch für die Geſchichte der ältern Philoſophie ſehr ſchätzbare Urkunden; obgleich die Philoſophie als Wiſſenſchaft keinen ſo reichen Gewinn aus ihnen ziehen kann, wie die Arzneykunde, für welche ſie nächſt denen des Hippokrates zu den claſſiſchen aus dem Alterthume zu zählen ſind, und von den angeſehenſten neuern Aerzten gezählt werden. Durch den Eifer, womit Galen ſeine Muſſe und ſeinen Fleiß neben der Arzneykunde

der Philoſophie widmete; durch die Früchte, womit ihn dieſer Eifer belohnte; iſt ſein Beyſpiel für alle Aerzte muſterhaft geworden. Er lebte auch eine Zeitlang zu Alexandria, theils um die dortigen berühmten Lehrer der Arzneykunde, hauptſächlich der Anatomie, zu benutzen, theils der philoſophiſchen Studien wegen. Es iſt merkwürdig, daß Galen, wiewohl er Eklektiker war, doch von der myſtiſchen Schwärmerey der Alexandriner frey blieb. Vielleicht wurde hiervor ſein geſunder Verſtand dadurch bewahrt, daß er ſich nicht bloß in den transſcendenten Philoſophemen über die Natur Gottes, das Verhältniß deſſelben zur Welt, die den vornehmſten Gegenſtand der philoſophiſchen Speculationen ſeiner Zeitgenoſſen ausmachten, herumdrehte; ſondern ſich auch mit Anatomie, Phyſiologie, Diätetik, Pathologie, überhaupt mit dem Studium der Erfahrung beſchäfftigte, wobey ſein Genie eine praktiſche Richtung bekam, von der ekſtatiſchen Gemüthsſtimmung zurückgehalten, und mehr zu einer menſchlichen Philoſophie, die ſich in der Wirklichkeit bewährte, angeleitet wurden. Von Alexandria begab ſich Galen nach Rom, und lebte hier als ausübender Arzt mit ſo ausgezeichnetem Glücke, daß der Neid gegen ihn erwachte, und durch Verfolgungen ihn bewog, Rom wiederum zu verlaſſen. Er wurde aber bald von den Kayſern Lucius Verus und Antonin dahin zurückberufen, blieb am Hofe im großen Anſehn bis unter dem Kayſer Sever, und ſtarb in einem hohen Alter. Sein Todesjahr und der Ort ſeines Todes ſind ungewiß.

Ein glänzendes Verdienſt hat ſich Galen dadurch um die Philoſophie erworben, daß er die empiriſche Pſychologie mehr aufklärte, und zu einer richtigern Theorie der Empfindung und der animaliſchen

ſchen Verrichtungen des Körpers den Grund legte, auf welchem man ſpäterhin weiter fortgebauet hat. Die ältern griechiſchen Naturkundigen und Philoſophen hatten aus Mangel an anatomiſchen und phyſiologiſchen Betrachtungen der innern Organiſation des menſchlichen Körpers über die Natur und den Urſprung der Empfindungen ſehr verſchiedene, zum Theile wunderliche und ungereimte, Hypotheſen aufgeſtellt. Von dem Nervenſyſteme hatten ſie entweder gar keinen, oder einen dunkeln höchſt unvollkomnen und unfruchtbaren Begriff. Was die Alten vor Galen Nerven nennen, ſind nicht die Nerven der heutigen Anatomen und Phyſiologen; ſondern vielmehr die Sehnen und Flechſen; und wenn ſie auch die Nerven als beſondere Beſtandtheile des thieriſchen Körpers unterſchieden, ſo wieſen ſie ihnen doch nicht die Verrichtungen und Wirkungen in der Organiſation an, die ihnen wirklich eigen ſind. Galen zeigte zuerſt durch unwiderſprechliche anatomiſche Beweiſe, daß die Nerven ſämtlich aus dem Gehirne entſpringen, daß in ihnen und in ihrem Quelle, dem Gehirne, der einzige und wahre Siz und Grund der Empfindung zu ſuchen ſey; daß durch die Nerven den Muskeln die Bewegung mitgetheilt werde, und die Muskeln alle Bewegkraft und alle Empfindungsfähigkeit verlieren, ſobald man die Nerven abſchneidet oder unterbindet. Da die Nerven an ſich ſelbſt nur Organe des Empfindungsvermögens und der Bewegkraft ſind; alſo inſofern aus ihnen allein die Empfindung und Bewegung nicht erklärt werden konte; ſo ſchränkte Galen ſeine Unterſuchung nicht bloß auf den Zuſammenhang der Nervenfäden mit dem Gehirne ein. Er forſchte weiter dem Principe des Empfindungsvermögens in den Nerven ſelbſt nach. Eine

körperliche Materie ſchien ſchon den ältern Philoſophen nicht hinreichend, um das Leben und Empfinden begreiflich zu machen; denn dieſe blieb dem Sinnenzeugniſſe nach unverſehrt, und dennoch war die Empfindungsfähigkeit aus dem Leichname oder einem gelähmten abgeſtorbenen Theile eines lebenden thieriſchen Körpers verſchwunden. Die ältern Philoſophen und Naturforſcher waren daher ſchon auf die Hypotheſe eines geiſtigen Princips (πνευμα) gerathen, um davon die Empfindung herzuleiten. Aber ihr Begriff desſelben war allgemein und unbeſtimt, und ſie brauchten dieſen Begriff ſowohl zur Erklärung des ſinnlichen Empfindens, als der Seelenvermögen und ihrer Thätigkeiten überhaupt. Inzwiſchen wurde durch die Hypotheſe auch in ihrer anfänglichen Allgemeinheit und Unbeſtimtheit doch der Weg zu einer anwendbarern und beſtimtern Hypotheſe gebahnt. Die Aerzte vervollkomneten ſie durch die Reſultate, die ſie aus ihren anatomiſchen und phyſiologiſchen Beobachtungen zogen. Eraſiſtratus unterſchied bereits das animaliſche Princip des ſinnlichen Lebens von dem rationalen Seelenprincipe πνευμα ζωϊκον, πνευμα ψυχικον). Galen entwickelte dieſe Theorie weiter, und unterſtüzte ſie durch noch mehr empiriſche Data. Das rationale Seelenprincip oder der Seelengeiſt hat ſeinen Siz im Gehirne; hier wohnt alſo auch die eigentliche Seele; und jener Seelengeiſt iſt das erſte und vornehmſte Organ oder Vehikel der Empfindung und der Bewegung. Daher ſind alle Verwundungen des Gehirns tödtlich, oder die edlere Seelenkraft wird zum mindeſten durch ſie in ihrer Wirkſamkeit unterbrochen und oft gänzlich aufgehoben, weil alsdenn der Seelengeiſt verfliegt. Die Vernunft iſt eine Wirkung oder ein Product des Seelengeiſtes. Dieſer fehlt

alſo

alſo in den Thieren, weil ihnen die Vernunft fehlt. Hingegen iſt von dem Seelengeiſte weſentlich verſchieden das animaliſche Lebensprincip (der Lebensgeiſt, ſpiritus vitalis). Dieſer iſt eine im Körper verbreitete höchſtſubtile und flüſſige Feuchtigkeit, die durch das Einathmen der Luft unterhalten wird. Er iſt ein Mittelorgan, deſſen ſich die Seele zur Empfindung und Bewegung bedient. Bey den Thieren aber macht er das erſte und vornehmſte Seelenorgan aus. Er iſt die Urſache der Begierden und Leidenſchaften, die nicht bloß dem Menſchen, ſondern auch den Thieren zukommen. Auſſer dem, was Galen zur Erweiterung der empiriſchen Pſychologie that, bemühte er ſich auch, die Logik zu erläutern, überhaupt das Ariſtoteliſche Syſtem mehr aufzuklären, und den richtigen Geſichtspunct zu beſtimmen, aus welchem dasſelbe in ſeinem Verhältniſſe zum Platonismus, und in Beziehung auf eine mögliche Vereinigung beyder mit einander, zu beurtheilen ſey *).

Ein anderer merkwürdiger Eklektiker war Numenius aus Apamea in Syrien, unter der Regierung der Antonine. Seine Lebensgeſchichte iſt unbekant, und von ſeinen Schriften ſind nur wenige, aber intereſſante Fragmente übrig. Er wird von den Alten bald zu den Platonikern, bald zu den Pythagoreern gerechnet, was aus der Harmonie zu erklären iſt, die man damals zwiſchen den Syſtemen beyder Schulen fand, oder durch Auslegung hervorzubringen ſuchte. Eigentlich gehörte er aber wohl keiner von beyden Schulen an; denn nach den Nachrich-

*) S. *Bruckeri* hiſt. crit. phil. T. II. p. 183 ſq. *Galen.* de dogmat. Hippocrat et Platon. T. II. p. 256 ſq. ed. Baſil. 1538.

richten der Alten von ihm und den Bruchſtücken ſeiner Schriften zu urtheilen, war er ganz mit der jüdiſch-orientaliſchen Philoſophie, insbeſondre mit der Vorſtellungsart des Philo, einverſtanden. Er nahm einen höchſten Gott an, dem er, wie Alcinous und andere Platoniker der Zeit, die Unveränderlichkeit im ſtrengſten Sinne beylegte, und vermuthlich gerieth er dadurch in dieſelben Schwierigkeiten und Streitigkeiten, in welche ſich jene verwickelt fühlten. Auſſer dieſem höchſten Gotte glaubte er aber noch einen andern, der ein Ausfluß jenes war, die Welt hervorbrachte, als der Demiurg, und womit er denſelben Begriff verband, wie Philo mit ſeinem Logos. Die mögliche Unveränderlichkeit des oberſten Gottes ungeachtet der Emanation bewies er durch Gleichniße. Ein Licht bleibt in ſeinem Weſen dasſelbe, wenn auch ein anderes an ihm angezündet wird. Die Wiſſenſchaft eines Lehrers kann auf ſeine Schüler übergehn, ohne daß jener dadurch die geringſte Verminderung oder Veränderung leidet. So können auch aus der Gottheit der Demiurg, und die Welt emaniren, und jene bleibt nichts deſto weniger unveränderlich. Wie viel durch dieſe Gleichniße erwieſen wird, iſt einleuchtend *).

Auch Maximus von Tyrus darf in der Geſchichte der ältern Alexandriniſchen Eklektiker nicht übergangen werden, ob er ſich gleich mehr durch ſeine rhetoriſche Kunſt, als durch Philoſophie hervorthat. Das Studium, das er auf jene wandte, hinderte ihn, in dieſer große Fortſchritte zu machen. Inzwiſchen

*) *Euſeb.* Praepar. euangel. XI, 18. *Proclus* in Tim. p. 93 ſq. ed. Baſil. Cf. *Bruckeri* hiſtor. crit. philoſ. T. II. p. 176 ſq.

ſchen zeigt doch ſein Raiſonnement über die Exiſtenz geiſtiger Weſen und die nothwendige Kette derſelben von den Thieren bis zur Gottheit, was er bey einer andern Richtung ſeines Genies im Gebiete der Philoſophie würde haben leiſten können. Gott iſt ein durchaus unveränderliches Weſen, und dieſer Unveränderlichkeit ſeiner Natur kann auch ſeine Weltregierung keinen Eintrag thun. Es müſſen alſo unſterbliche Dämonen vorhanden ſeyn, die geringer als die Gottheit ſind, aber weiſer und mächtiger als die Menſchen, die den Willen der Gottheit in Hinſicht auf die Erhaltung der Welt, der Menſchen, Thiere, und aller übrigen darin befindlichen Geſchöpfe ausrichten. Wären ſolche Dämonen nicht, ſo würden dadurch die ſterblichen Geſchöpfe, wie die Menſchen und Thiere, von der Gottheit ganz getrennt, und eine Verbindung unter ihnen würde nicht möglich ſeyn. Dem Impaſſibeln ſteht das Paſſible, dem Unſterblichen das Sterbliche, dem Vernünftigen das Vernunftloſe, dem Empfindenden das Nichtempfindende, dem Beſeelten das Unbeſeelte entgegen. Auf jedes lebende Weſen trifft einer von dieſen Gegenſätzen zu. Entweder es iſt unſterblich und unpaſſibel, oder ſterblich und paſſibel, oder unvernünftig und empfindend, oder unpaſſibel und beſeelt. Mit dieſen Eigenſchaften, welche dem Grade ihrer Vollkommenheit nach die Weſen immer von einander unterſcheiden, ſteigt die Reihe der Weſen vom höchſten zu dem niedrigſten herab. Die Reihe der Schöpfungsglieder, deren oberſtes Glied die Gottheit iſt, wird zerriſſen, ſo wie man eines jeder Glieder aus ihr herausnimt, was ſich nicht mit dem weiſeſten und vollkommenſten Plane verträgt, nach welchem die Schöpfung angeordnet und ausgeführt iſt. Die Gottheit iſt un-

paſſibel und unſterblich; der Menſch paſſibel und ſterblich; das Thier unvernünftig und empfindend; die Pflanze lebend und paſſibel. In der Kette der Weſen gebricht es demnach nothwendig an einem Mittelgliede zwiſchen Gott und den Menſchen, oder an Weſen, die unſterblich und paſſibel ſind. Dergleichen Weſen ſind nun die Dämonen, und dieſe müſſen folglich nothwendig exiſtiren, wenn anders eine vollendete Harmonie in der Schöpfung ſtatt finden ſoll. Man kann den Maximus von Tyrus für den Urheber des Philoſophems von der Stufenleiter der Weſen anſehn, eines Philoſophems, deſſen Wahrſcheinlichkeit die Erfahrung beſtätigt, und das ſpäterhin als philoſophiſches Princip zur Anordnung der Naturgeſchichte, und auch zum Behufe der Teleologie häufig gebraucht worden iſt; das aber, wie ein neuerer Geſchichtſchreiber der Philoſophie ſehr richtig bemerkt hat, ſich aus Begriffen nicht erweiſen läßt, und durch welches alſo die Exiſtenz der Dämonen gar nicht auſſer Zweifel geſezt wird *).

Was bisher im Einzelnen geleiſtet war, um einen Eklekticismus zu Stande zu bringen, bey dem ſich die philoſophirende Vernunft beruhigen könte, wurde erſt vom Plotin zu einem vollendeten Syſteme erhoben. Obgleich die Alexandriniſche Vernunftſchwärmerey ſich in den Werken des Plotin am ſichtbarſten zeigt, ſo enthalten ſie doch viele Spuren eines ſehr tiefſinnigen Kopfes, der alle Kräfte des Geiſtes aufbot, um das theoretiſch zu ergründen und zu wiſſen, was der Menſch wenigſtens zu glauben durch ſeine praktiſche Beſtimmung ſich gedrungen fühlt. Die Philoſophie des Plotin iſt das Muſter einer transſcendenten Philoſophie, und von der Seite iſt ſie am lehr-

*) Maxim. Tyr. diſſ. XXVI. XXVII.

lehrreichſten, wenn auch die Lehre, die ſie ertheilt, nur ein negativer Gewinn für die geſunde und ihre eigenen Schranken kennende Vernunſt iſt. Ueberdem iſt der Neoplatonismus in den Werken des Plotin allein am charakteriſtiſchſten dargeſtellt, weil ſich von den Schriften der ältern Neu-Platoniker nur wenig Bruchſtücke erhalten haben, aus denen ſich ihre ganze philoſophiſche Denkart nicht vollſtändi gerkennen und beurtheilen läßt. Plotin's philoſophiſcher Genius iſt alſo in mehr als einer Hinſicht werth, daß man etwas länger bey ihm verweilt. Von den Alten wird auch Plotin als Urheber eines Syſtems der Alexandriniſchen oder Neu-Platoniſchen Philoſophie anerkant, zwar nicht ſo, als ob er Erfinder aller oder auch nur der meiſten Begriffe und Lehren ſelbſt geweſen wäre, die er mündlich und ſchriftlich vortrug; denn dieſe waren ihm größtentheils, vielleicht nur unbeſtimter ausgedrückt und unbündiger erwieſen, von ſeinen Vorgängern überliefert worden; ſondern ſo, daß er die Neu-Platoniſche Philoſophie zuerſt in einen mehr ſyſtematiſchen Zuſammenhang verwebte, ſie vollſtändiger entwickelte und mehr zu begründen ſuchte, noch weiter in das luſtige und phantaſtiſche Reich des myſtiſchen transſcendenten Denkens ſich verlor, und dadurch nach damaliger philoſophiſcher Anſicht alle ſeine Vorgänger und Zeitgenoſſen übertraf. Unter den Schülern des Ammonius Saccas und anderer, die gemeinſchaftlich mit ihm das Gebiet der Philoſophie anbauten, hatten ſich mehrere rühmlich hervorgethan, und dieſe haben auch ein ehrenvolles Andenken ihres Verdienſtes auf die Nachwelt fortgepflanzt, wie Origenes, Herennius, Longin u. a. Aber dieſe beſchäfftigten ſich entweder nicht ausſchließend mit Philoſophie, ſondern brauch-

brauchten ſie nur als Hülfsmittel und Vehikel für andere Zwecke; oder ſie bearbeiteten nur einzelne Zweige derſelben; oder die Zeit hat die Denkmäler ihres philoſophiſchen Geiſtes bis auf wenige, vielleicht die unbedeutendſten Ueberreſte zerſtört. Plotin umfaßte das Ganze, und war zugleich Selbſtdenker. Hierin laſſen ihm auch alle ſpätere Neu-Platoniker Gerechtigkeit wiederfahren, und mehrere von ihnen ſind ſeine enthuſiaſtiſchen Verehrer. Der eigenthümliche Charakter der Philoſophie des Plotin, daß ſie eine myſtiſche transſcendente Vernunftſchwärmerey enthält, macht ſie oft dunkel und unverſtändlich. Fodert man deutliche und beſtimte Begriffe, denen wirkliche Objecte entſprechen, ſo hat zuverläſſig Plotin dieſe ſehr oft ſelbſt nicht gehabt. Kann man ſich aber in den Zuſtand einer vernünftelnden Phantaſie oder einer phantaſirenden Vernunft verſetzen, und dieß iſt nothwendige Bedingung für jeden, der an der Philoſophie des Plotin ein Intereſſe nehmen und finden will, ſo kann man wenigſtens einen allgemeinen Begriff davon bekommen, wie Plotin philoſophiſch geſchwärmt habe.

Plotin wurde etwa im Jahr 205 nach Chriſti Geburt unter der Regierung des Kayſers Alexander Severus gebohren, und zwar in Aegypten; man weiß aber nicht an welchem Orte und von welchen Eltern. Er verheelte ſelbſt ſeine Abkunft, ſo wie alles, was zu den Umſtänden ſeiner Geburt gehörte, aus Schaam, daß der himliſche Dämon, der ſeinen Leib bewohnte, aus ſeiner höhern Sphäre auf dieſen irdiſchen Planeten herabgeſtoſſen ſey. Erſt ſpät fühlte er eine entſchiedene Neigung zur Philoſophie in ſich, und er war ſchon acht und zwanzig Jahre alt, als er die vornehmſten Hörſäle der Philoſophen

aus

aus verſchiedenen Schulen zu beſuchen anfing. Plotin aber fand hier keine Befriedigung; ſeine Phantaſie hatte ſchon einen höhern Schwung genommen, und die Vernunft mit fortgeriſſen; er trug ſich ſchon damals mit einem myſtiſchen Ideale von Philoſophie herum, hinter welchem Alles, was er Philoſophiſches von ſeinen Lehrern hörte, zurückblieb. Er gerieth in eine traurige Gemüthsſtimmung, die er ſich aus einer übernatürlichen Wirkung der Gottheit erklärte. Dieſe Traurigkeit verließ ihn inzwiſchen, ſobald Ammonius ſein Lehrer wurde. Beyde Männer ſympathiſirten durchaus in ihrer Art zu empfinden und zu philoſophiren. Plotin hörte den Ammonius elf Jahre, vermuthlich ſo lange dieſer lebte, und entſchloß ſich nach deſſen Tode, eingenommen von den Anpreiſungen der Weißheit der Magier und Braminen, womit Ammonius ſeine Schüler ſo oft unterhielt, eine Reiſe in das Innere des Morgenlandes zu thun, die Weißheit aus der Quelle ſelbſt zu ſchöpfen, Zeuge der Wunder der Magier und Braminen zu ſeyn, und wo möglich auch von ihnen die Weihe zur Wunderthätigkeit zu empfangen. Der Wunderglauben war damals weiter ausgebreitet, und hatte tiefere Wurzeln geſchlagen, als je. Plotin benutzte die Gelegenheit, die ihm der Feldzug des Kayſers Gordianus gegen die Perſer darbot; er ſchloß ſich im neun und dreyßigſten Jahre ſeines Alters dem römiſchen Heere an, verfehlte aber ſeinen Zweck gänzlich, weil der Feldzug unglücklich ablief, und begab ſich mit dem zurückkehrenden römiſchen Heere nach Rom. Er hatte ſich mit andern ſeiner Mitſchüler verabredet, oder auf Verlangen des Ammonius verbindlich gemacht, die geheime Philoſophie, in welcher ſie vom Ammonius unterrichtet waren, andern nicht mit-

zutheilen. Er beobachtete daher auch über dieſe ein tiefes Stillſchweigen, bis Origenes und Herennius die Verabredung brachen, und die Philoſophie des Ammonius öffentlich ſowohl mündlich als in Schriften lehrten. Was den Plotin bewogen haben mag, ſeine höhere Philoſophie zu verheimlichen, iſt nicht ganz klar. In den Lehren dieſer ſelbſt ſcheint kein hinlänglicher Grund dazu zu liegen, zumal wenn man ſie im Verhältniſſe zu unſerer heutigen philoſophiſchen Aufklärung betrachtet. Wahrſcheinlich geſchah es indeſſen aus Nachahmung der Sitte der ältern griechiſchen Philoſophen, die zwiſchen einer eſoteriſchen und exoteriſchen Philoſophie unterſchieden, jene dem großen Haufen vorenthielten, und ſie nur wenigen auserkohrnen Vertrauten mittheilten. Eben die Gründe, welche die ältern griechiſchen Philoſophen hierzu beſtimten, konten auch den Ammonius und ſeine Anhänger dazu bewegen. Dazu kam auch der Charakter der Philoſophie dieſer Männer; ſie rechneten dabey viel auf höhere Eingebungen, die nur ihnen zu Theile geworden wären, und durch gleichgültige Mittheilung an jeden Andern vielleicht profanirt würden. Ohnehin wurde eine gewiſſe Richtung und Formung des Genies dazu erfodert, eine gewiſſe Fertigkeit, ſich in die ekſtatiſche Gemüthsſtimmung zu verſetzen, wenn die Zöglinge für jene myſtiſchen transſcendenten Speculationen empfänglich ſeyn ſollten. Endlich war der Schleyer des Geheimniſſes, den Ammonius und ſeine Nachfolger um ihre Weißheit warfen, in mancher andern Hinſicht für ſie nützlich. Er war ein der Denkart des großen Haufens ſehr angemeſſenes Mittel, einer Philoſophie und den Männern, die ſie lehrten, ein Intereſſe zu verſchaffen, das ſie durch ſich ſelbſt ſchwerlich

lich in eben dem Grade würden haben gewinnen können. Auch Plotin erregte in Rom ſehr bald durch ſein geheimnißvolles Stillſchweigen ein großes Aufſehn, und noch mehr wurde dieſes durch ſeine ungewöhnliche Lebensweiſe befördert. Er kleidete ſich, wie die ältern Pythagoreer, vermied alle Fleiſchſpeiſen, beobachtete öftere und ſtrenge Faſten, und zog ſich in die Einſamkeit zurück, um ungeſtört ſeinen philoſophiſchen Betrachtungen nachhängen zu können. Plotin lehrte mündlich mit einem auſſerordentlichen Beyfalle zehn Jahre hindurch. Er erlaubte ſeinen Zuhörern, ihm beliebige Fragen vorzulegen, und dieſe wurden ihm in ſo großer Menge, und Mannichfaltigkeit vorgelegt, daß durch die verſuchte mündliche Beantwortung nur Verwirrung in den Köpfen der Zuhörer hervorgebracht wurde. Dieß veranlaßte ihn, die Beantwortungen der ihm vorgelegten Fragen ſchriftlich aufzuzeichnen, und dieſe Antworten zu ſammeln, und daraus ſind die noch gegenwärtig vorhandenen ſchriftlichen Werke des Plotin entſtanden. Aus dieſer Entſtehungsart derſelben wird auch ihre Dunkelheit und Verworrenheit leicht begreiflich; denn Plotin achtete bey der zufälligen Abfaſſung derſelben weder auf Beſtimtheit und Deutlichkeit der Begriffe und des Vortrags, noch auf einen gewiſſen Zuſammenhang des Ganzen. So wie Plotin ſelbſt ein Schwärmer war, ſo wurden auch mehrere ſeiner Schüler zu Schwärmern, und noch dazu zu ſolchen Schwärmern, die ſich den ungereimteſten Albernheiten überließen. Einer derſelben, Rogatianus, Prätor in Rom, gab ſein ganzes Vermögen und Hausweſen auf, entließ ſeine Sclaven, vernachläſſigte ſeine öffentlichen Berufsgeſchäfte, und lebte unter freyem Himmel. Sogar Weiber wurden Schülerinnen des Plo-

tin, ſchwärmten mit ihm im Reiche des Ueberirdiſchen umher, und überlieſſen ſich gerne den ekſtatiſchen Träumen, für welche ohnehin die regſame weibliche Phantaſie noch fähiger war, als die männliche. War Plotin übrigens ein Phantaſt, und erzog er ſeine Schüler und Schülerinnen zu Phantaſten, ſo war er doch nichts deſto weniger ein ehrlicher und ſtrenge moraliſcher Mann. Er trieb es vielmehr in dem, was ihm philoſophiſche Lebensweiſe war, bis zur höchſten Ueberſpannung. Seine Philoſophie, die das abſtrakteſte Denken und die äuſſerſte Anſtrengung der Einbildungskraft vorausſetzte, nöthigte ihn, die gröſste Enthaltſamkeit und Keuſchheit zu beobachten. Eben dieſe machte ihn auch gleichgültig gegen irdiſche Genüſſe, Vortheile und Vorzüge. Er achtete und liebte in jedem Menſchen den göttlichen Dämon, der ihn beſeelt, und war daher gefällig, nachgebend und tolerant gegen alle, mit denen er in Bekantſchaft und Verbindung kam. Hierdurch gewann er auch die Gunſt des Hofes, namentlich des Kayſers Gallienus und ſeiner Gemahlinn. Dieſer räumte ihm das Gebiet einer zerſtörten Stadt in Campanien ein, um ſie wieder aufzubauen, und eine Platoniſche Republik dort zu errichten. Die neu zu erbauende Stadt ſollte deshalb auch Platonopolis heiſsen. Das Project wurde aber nicht ausgeführt, theils weil die Miniſter des Kayſers ihm zuwider waren, und bedenkliche Folgen von der Ausführung fürchteten; theils weil auch die Einwohner, die ſich dorthin begeben hatten, durch die Folgen der wunderlichen Lebensart, die Plotin ihnen vorſchrieb, oder die ſie ſelbſt aus Misverſtand der Plotinſchen Lehren beobachteten, aufgerieben wurden. Plotin ſelbſt bekam die Bräune,

und

und ſtarb 270 nach Chriſti Geburt im ſechs und ſechzigſten Jahre ſeines Alters *).

Für

*) Porphyr's Lebensbeſchreibung des Plotin iſt mehr eine Lobrede, als eine Biographie. Sie iſt ein Ausdruck der enthuſiaſtiſchſten und ausſchweifendſten Bewunderung ihres Gegenſtandes. Nach dem Porphyr war Plotin nicht bloß ein tiefſinniger Denker, ſondern auch einer der größten Gelehrten ſeines Zeitalters. Mit den Werken des Plato und Ariſtoteles, ſo wie der ſpätern Platoniker, Peripatetiker, Stoiker u. w. ſoll er auf's innigſte vertraut geweſen ſeyn. In der Geometrie, Muſik und andern Kentniſſen, die damals zur gelehrten Propädeutik gezählt wurden, war Plotin Meiſter, wiewohl er dieſe Wiſſenſchaften nach der Verſicherung des Porphyr — nie ſtudirt hatte. Dieſe letzte Angabe ſoll inzwiſchen wohl nur ſo viel ſagen, daß Plotin ſich jene Kentniſſe durch eignen Fleiß und eignes Nachdenken verſchaffte, ohne darin, wie es ſonſt gewöhnlich war, von Lehrern förmlich unterrichtet zu ſeyn. Daß Plotin zugleich gelehrter Philoſoph war, läßt ſich wohl nicht bezweifeln. Porphyr und mehr andere jüngere Schriftſteller nennen die Werke der ſpätern Platoniker und Peripatetiker, die unter Plotin's Aufſicht von ſeinen Schülern geleſen, und von ihm mit ſeinen Anmerkungen begleitet, erläutert oder berichtigt und widerlegt wurden. Den Ruhm eines Selbſtdenkers kann man hierbey dem Plotin gar nicht abſprechen. Er gieng von neuem auf die Vernunftprincipien zurück, bemühte ſich ein im Innern mehr zuſammenhangendes philoſophiſches Syſtem aufzuſtellen, hob manche Zweifel, die ihm ſelbſt bey ſeiner Speculation vorkamen, oder von andern in den Weg gelegt worden waren, und bot überhaupt alle ſeine Kräfte auf, um eine dogmatiſche Philoſophie aus reiner Vernunft zu begründen. Das Myſtiſche, Schwärmeriſche und Transſcendente, das mit dieſer verbunden iſt, hat ihr eine gröſſere Verachtung zugezogen, als ſie in der That verdient. Sie hat auch ihre intereſſante und lehrreiche Seite. S. *Porphyrii* Vita *Plotini*. Vergl. Tiedemann's Geiſt

Für den Zweck alles Philoſophirens hielt Plotin die unmittelbare Annäherung zur Gottheit, oder das unmittelbare Anſchauen derſelben. Dieſes beſchäfftigt und erfüllt die Seele ganz und läßt ihr nichts weiter zu denken übrig; alle Kraft der Seele verliert ſich darein, ſobald ſie einmal die gehörige Richtung dahin bekommen hat und zum Ziele gelangt iſt. Es gewährt der Seele die höchſte Seligkeit, und verſetzt ſie in die freyeſte Ruhe, da der Gegenſtand jener Anſchauung ſelbſt die höchſte Vollkommenheit und Seligkeit, und als unveränderlich das Ideal der freyeſten Ruhe in der Wirklichkeit darſtellt. Die Gottheit iſt das reinſte Licht, und als ſolches offenbart ſie ſich dem Anſchauenden. Die Bedingung aber, um zu dieſer unmittelbaren Anſchauung Gottes zu gelangen, und folglich die oberſte Bedingung alles Philoſophirens, iſt der Zuſtand der Ekſtaſe, oder der Entzückung. Plotin nennt ihn Vereinfachung (ἁπλωσιν) der Seele, wo nur ein einziger Gegenſtand die Seele anzieht, alle ihre Vermögen in der Anſchauung desſelben concentrirt ſind, und die Seele ſich als abſolute Einheit in Gott, oder Gott in ihr wahrnimt. Auf einen deutlichen Begriff läßt ſich jener Seelenzuſtand, welchen Plotin zur oberſten Bedingung des Philoſophirens machte, nicht bringen; denn es war ein Gefühlszuſtand. Es war aber kein anderer, als der, welchen wir Exaltation der Phantaſie nennen, wobey die Thätigkeit aller übrigen Seelenkräfte gehemt und unterdrückt iſt. Das Mittel nun, um zu dieſem Zuſtande nach und nach fähig zu werden, und ſich mit Leichtigkeit darein

der ſpeculativen Philoſophie B. III. S. 263 ff. Meiners Beytrag zur Geſchichte der Denkart der erſten Jahrhunderte nach C. G. S. 52 ff.

darein zu verſetzen, iſt die ſpeculative Philoſophie, oder, wie Plotin dieſe nennt, die Dialektik in einem allgemeinern Sinne des Worts. Es ſcheint, daß Plotin den Namen Dialektik zur Bezeichnung der ſpeculativen Philoſophie darum gewählt habe, weil jene zunächſt abſtractes Denken lehrt und daran gewöhnt, und die Philoſophie überall nur für den Menſchen Werth und Intereſſe hat, ſofern die Seele, indem ſie ſich mit ihr unterhält, vom Irdiſchen abgezogen wird, und ſich in ihre urſprüngliche Heimath, das Reich des Intellectuellen und Geiſtigen, emporſchwingt. Die Dialektik lehrt auch, das Weſen der Dinge von ihren Accidenzen abzuſondern, das Uebereinſtimmende und Verſchiedene zu unterſcheiden, die mannigfaltigen Arten und Gattungen der Dinge feſtzuſetzen und bis auf eine höchſte Gattung zurück zu führen, und ſo Alles in Einem Principe, und Ein Princip in Allem zu denken. In dem Betrachte war die Dialektik die beſte Vorbereitung zu dem Zwecke des Myſticismus, der innigſten Vereinigung der Seele mit Gott.

Plotin hat den Neo-Platonismus in ein Syſtem gebracht, ohne bey der Entwickelung deſſelben in ſeinen Schriften eine ſyſtematiſche Form zu beobachten. Dieſe Form muß man alſo erſt in ſein Syſtem zur leichtern Ueberſicht deſſelben hinein tragen. Der Grundſatz des Syſtems iſt, daß alles aus Einem Principe abgeleitet werden müſſe, weil ſich Alles, ſo widerſtreitend es auch ſey, doch zuletzt in Einem Principe verliere. Die Thiere kommen in dem Gattungsbegriffe Thier überein, ob ſie gleich vermöge ihres Naturtriebs einander ſelbſt aufreiben, und ſich inſofern entgegengeſetzt ſind. Eben ſo gehört Alles, was Nicht Thier iſt, wiederum zu Einer Gattung,

und am Ende fließt Alles in einem oberſten und un- bedingten Gattungsbegriffe zuſammen. Der Gegen- ſtand dieſes oberſten und unbedingten Gattungsbegrif- fes, das Princip alles wirklich Vorhandenen und Erkenbaren, iſt das reale Seyn, was nicht iſt, nicht bloß zu ſeyn ſcheint. Dieſes Seyn iſt ewig, unveränderlich, vollkommen, der Grund und Inbe- griff alles Realen. Es exiſtirt in allen ſeinen Thei- len auf gleiche Weiſe, weil alle ſeine Theile das Seyn auf gleiche Weiſe ausdrücken. Eben daher iſt es auch vollkommen, weil es iſt ſchlechthin was es iſt, und zu ſeiner Exiſtenz keines andern bedarf. Es kann ihm auch kein Vermögen beygelegt werden; denn dieſes enthält eine Tendenz des Dinges zu Etwas, was es noch nicht iſt; das Vermögen des Dinges ſchließt demnach einen Mangel des Seyns in ſich; ein ſolcher Mangel aber findet bey dem ewig Wirklichen durchaus nicht ſtatt; es kann ihm deßwegen auch kein Vermögen beygelegt werden, weil es mit allen ſeinen Attributen von Ewigkeit und vollkom- men vorhanden iſt. Den Begriff der Ewigkeit des Seyns erklärt Plotin aus der Natur des Seyns ſelbſt. Das Seyn kann nie aufhören zu ſeyn; es iſt; und eben darum, weil es ſchlechthin iſt, iſt es ewig. Die Ewigkeit des Seyns war aber dem Plo- tin nicht eine Ewigkeit der Zeit; es war folglich in derſelben keine Succeſſion der Momente. Von dieſem Begriffe einer Ewigkeit ohne Zeit, der aber ſich ſelbſt widerſpricht, weil ſein Gegenſtand unmöglich iſt, iſt Plotin der Erfinder. Er iſt in den neuern Theolo- gieen phantaſirender Philoſophen öfter wieder vorge- kommen, hat ſich aber niemals legitimiren können. Auf dieſem Begriffe der Ewigkeit des Urprincips grün- det ſich auch die Unveränderlichkeit deſſelben, ſo wie

jener

jener wiederum auf dieſer beruht, oder mit ihm nothwendig verbunden iſt. Da das Urprincip alle möglichen Vollkommenheiten beſitzt, ſo iſt es auch ein lebendes Weſen. Aber auch dieſes Leben enthält keine Succeſſion. Es iſt die reale Gegenwart, ſich durchaus gleich, ohne daß etwas von ihm da wäre und etwas noch nicht da wäre, ſondern erſt folgte. Die Neu-Platoniker ſetzen daher die reine abſolute Ewigkeit (αιων), die ohne Succeſſion der Momente iſt, der Ewigkeit der veränderlichen Welt (αιδιοτης) entgegen. Jene iſt ein ganzes vollſtändiges ſimultanes Leben des Urweſens; hingegen dieſe iſt die Reihe des Veränderlichen, wo ein Moment das andere empfängt, und eine Erſcheinung ſich an die andere, deren Daſeyn aufhört, anſchließt. Das Urweſen iſt kein Accidens, kein Modus. Es iſt alles nothwendig durch ſich ſelbſt. Demnach kann auch nichts von ihm getrent und abgeſondert werden, und an ſich ſelbſt kann es nicht aufhören zu ſeyn. Sofern die veränderliche Welt ebenfalls das Seyn ausdrückt, iſt ſie keinem Ende ihres Beſtandes unterworfen. Die Materie mag ſich in noch ſo mancherley Geſtalten und Formen umwandeln; der Grundſtoff derſelben bleibt ſeinem Weſen nach immer, was er iſt.

Für die Veränderlichkeit der Materie gab Plotin gewiſſe allgemeine Regeln an. Das oberſte Element iſt das Feuer. Es erreicht die Höhe, welche es zu erreichen vermag, und kann deßhalb nicht höher ſteigen; keines der übrigen Elemente aber kann ſich auch über dasſelbe erheben. Der Himmel umſchließt die Welt. Da das Seelenprincip des Himmels, aus der Gottheit entſprungen, ſeine Erhaltung für ein Zeitmoment bewirken kann, ſo kann es eben dieſelbe auch für immer bewirken. Das Daſeyn der

Welt gehört zum Weſen der Gottheit; jene iſt alſo von Ewigkeit her, und kann durch keine äuſſere Urſache zerſtört werden. Die Ewigkeit der Welt bewies Plotin aus folgenden Gründen: Die Materie läßt ſich nicht ohne die Seele denken, und iſt nur durch dieſe vorhanden. In der Abſtraction können Form und Materie freylich geſchieden werden; allein nicht in der wirklichen Natur. Für die Exiſtenz der Seele iſt die Exiſtenz des Körpers derſelben ſchlechthin nothwendig. Sobald die Seele aus ihrem Urquelle hervorgeht, bildet ſie auch ſofort ihren Körper, als welcher der Ort iſt, den ſie einnimt. Nun ſind die Welt und die Gottheit nicht weſentlich getrent, ſondern im Gegentheile weſentlich mit einander verbunden. Die Gottheit iſt ewig; folglich muß es auch die Welt ſeyn. In dieſer Hinſicht iſt das Syſtem des Plotin dem Pantheismus verwandt. Aus dem Seelenprincipe, das in der Materie wohnt und ſie belebt, iſt auch die Bewegung der Körperwelt zu erklären. Jede Bewegung ſetzt ein Seelenprincip voraus, und wiederum das Seelenprincip kann ſich nur durch Bewegung äuſſern. Die Bewegung des Himmels iſt eine kreisförmige. Nun geht zwar die Bewegung des Körpers in gerader Linie fort; doch nur ſo weit, bis ſie an die Grenze des Himmels gelangt iſt; alsdenn kann die Bewegung des Körpers nicht in der natürlichen Richtung derſelben fortgeſetzt werden; ſondern ſie geht in die kreisförmige Bewegung des Himmels über, oder wird vielmehr von derſelben fortgeriſſen. Den Grund dieſer Einrichtung der Weltbewegung ſetzt Plotin darin, daß die Seele ſich ihrer Natur nach dem Körper mitzutheilen, und umgekehrt der Körper der Seele theilhaft zu werden trachte; (in welchem Satze ein vom Plotin nicht bemerkter

Wider-

Widerſpruch liegt, indem dadurch dem Körper als bloßer Materie ein von dem Seelenweſen unabhängiges Bewegungsprincip, eine gewiſſe ſelbſtſtändige Tendenz, zugeſtanden wird); würde nun angenommen, daß die Seele (des Himmels) ruhte, ſo würde der Körper der Seele vollkommen theilhaft und ganz in ſie verwandelt werden, was nicht geſchehen darf; die Seele muß demnach den Körper in beſtändiger Thätigkeit erhalten, damit er ſie zwar immer ſuche, aber niemals ganz erreiche. Dieſe beſtändige Thätigkeit der Materie wird aber durch die Kreisbewegung des Himmels bewirkt. Warum das Seelenprincip des Himmels ſich gerade im Kreiſe bewege, bemühte ſich Plotin ebenfalls deutlicher zu machen, als von ſeinen Vorgängern, namentlich dem Ariſtoteles, geſchehn war. Das oberſte Princip iſt das Gute. Dieſes befindet ſich im Mittelpunkte alles Vorhandenen. Der oberſte Theil der Seele iſt die Vernunft, und er bewegt ſich zunächſt um das oberſte Weltprincip, das Gute, herum. An die Vernunft grenzt der empfindende Theil der Seele; dieſer richtet ſich in ſeiner Bewegung nach dem höhern Theile der Seele, und dreht ſich alſo gleichfalls in einem entferntern Kreiſe um den Mittelpunct, das Weltprincip. Auf den empfindenden Theil der Seele folgt der vegetirende. Dieſer befolgt in ſeiner Bewegung dieſelbe Direction, und ſo iſt die Bewegung der Weltſeele überhaupt im Kreiſe erklärt. Die Weltſeele iſt durch die ganze Natur verbreitet, und kein Körper iſt ohne dieſelbe. Sie iſt der Quell der Wärme, die ſich durch die Sonne über unſere Erde verbreitet, des Lebens, der Bewegung, und dadurch der Form der Welt überhaupt. Die Veränderung kann aber nichts weiter, als die Form der Materie angehn; das Subject derſel-

ben bleibt immer unverändert. Denn die Veränderung in der Körperwelt ſelbſt wird durch die Sinne bewährt; ein Element wird in das andere verwandelt; bliebe nun das Subject der Materie nicht dasſelbe, ſo würde das eine Element, indem es in das andere verwandelt würde, in Nichts übergehn, was doch nicht geſchieht und geſchehen kann. Die Materie an ſich, mit bloßer Hinſicht auf ihr Subject, iſt aller Qualitäten beraubt. Sie liegt, als dieſelbe Materie, bey allen verſchiedenen Arten von Körpern zum Grunde, und kann folglich keine Eigenſchaften enthalten, die in irgend einer beſondern Art der Körper, oder in einem einzelnen Körper von beſtimter Art vorkommen, ſonſt könte ſie nicht das materielle Subſtrat für alle mögliche körperliche Form abgeben; vielmehr hätte ſich die Gottheit bey der Bildung der Welt nach der ſchon beſtimten Form der Materie richten müſſen. Die Materie iſt demnach ohne alle Ausdehnung; ſie iſt weder dick, noch dünne; weder ſchwer noch leicht; weder kalt noch warm; ſie hat keine Farbe, und iſt alſo für den Sinn durchaus nicht unterſcheidbar. Da Plotin, wie ſeine Vorgänger, ſich hierdurch in einen Widerſpruch verwickelt fühlte, weil er einerſeits der Materie alle Qualitäten entzog, wodurch ſie erkenbar geworden wäre, und anderſeits doch die Materie für ein erkenbares Etwas annahm; ſo erklärte er ſie ſchlechthin für etwas Unkörperliches; räumte ihr keine Wirklichkeit (zu welcher auch die Form gehört) ein, und nante ſie ein *ουκ ον*, nicht als ob ſie Nichts ſey, ſondern weil ihr gar keine Form, ohne welche die erkenbare Wirklichkeit nicht ſtatt findet, zukomme. Aus dieſer intelligibeln Urmaterie aber entſteht der Körper, ſobald jene mit der Form in Verbindung geſezt wird; ohne die Form iſt ſie demnach

kein

kein Körper. Plotin dachte nicht daran, daß die Diſtinction des ουκ ον, in dem Sinne, den er ihm beylegte, und des Nichts, nur erträumt ſey, und keinen realen Unterſchied begründe. Da er dies inzwiſchen ahndete, wiewohl nicht ganz deutlich dachte, ſo bemühte er ſich, ſeinen Begriff der Materie durch anderweitige Merkmale, wo nicht zur beſtimten Erkenbarkeit, doch zur beſtimten Denkbarkeit zu erheben. Da die Materie, aller Qualitäten beraubt, etwas Unbeſtimtes iſt, ſo nahm er ſie für das Unbeſtimte ſelbſt. Im Verſtande laſſen ſich doch Form und Materie trennen; wird alſo der Begriff der Form aufgehoben, ſo bleibt auf jeden Fall der Begriff der Materie übrig. Auch mit einem Gleichniſſe half ſich Plotin. Er verglich die Materie mit der Finſterniß. Durch dieſe iſt nicht alle Vorſtellung von Gegenſtänden aufgehoben, und eben ſo iſt auch der Begriff der abſoluten Materie nicht ohne alles Object. Dieſe Argumentation des Plotin befreyte ſeinen Begriff der Materie eben ſo wenig, wie die übrigen, von den mit ihm verknüpften dialektiſchen Schwierigkeiten. Er verwechſelte den Act des Vorſtellens mit dem Gegenſtande des Vorſtellens. Ein ganz unbeſtimtes Object iſt gar kein Object, und der Begriff der abſoluten Finſterniß iſt eine bloß logiſche Verſtandesthätigkeit, der aber kein Gegenſtand entſpricht. Die Begriffe Materie und Form haben nur in Relation gegen einander Bedeutung; auſſer derſelben, einzeln für ſich genommen, ſind ſie ſchlechthin unverſtändlich.

Das Syſtem des Plotin, ſo weit es bisher entwickelt iſt, war freylich auf einem ſchwärmeriſchen Principe (der Ekſtaſe) gegründet, und führte auch am Ende zur Schwärmerey, zur Theurgie und Magie

gie hin. Inzwiſchen aus dem Geſichtspunkte der kritiſchen Philoſophie beurtheilt, verdient es gerade durch jenes Princip und durch die Conſequenz in den Folgerungen daraus, eine beſondere Aufmerkſamkeit. Was Plotin Ekſtaſe nent, war im Weſentlichen nichts anders, als was die Neuern verſtehn, wenn ſie eine gänzliche Zurückziehung auf das unmittelbare Selbſtbewußtſeyn und was darin vorgeht, zur Bedingung des Philoſophirens machen. Nur hatte Plotin von dem Weſen der reinen Vernunft, der Möglichkeit einer Realerkentniß durch ſie, und von ihrer Beſchränktheit auf das Gebiet der Erfahrung, keinen Begriff. Er verwechſelte alſo die exaltirte Phantaſie mit dem reinen Selbſtbewußtſeyn, und glaubte durch dieſes zu einer Erkentniß von Gegenſtänden zu gelangen (z. B. zur Anſchauung der Gottheit), die nur nichtige Geburten jener waren. Eben dadurch ging ſein Princip von Schwärmerey aus, und begründete Schwärmerey. Dem ungeachtet war es doch auch nicht immer die exaltirte Phantaſie, welche den Gang der philoſophiſchen Speculation des Plotin regierte. Sein philoſophiſches Syſtem iſt ein Intellectualſyſtem, das nur dadurch bald ein widerſinniges, bald ein ſchwärmeriſches Anſehn bekomt, daß er den Antheil der Erfahrung und der reinen Vernunft an der Erkentniß nicht gehörig unterſchied, daher in die reine Vernunft übertrug, was der Erfahrung gebührt, und umgekehrt, und Gegenſtände jenſeit aller Erfahrung durch reine Vernunft zu erkennen wähnte. So mußte ſein Syſtem ebenfalls, wie die Syſteme ſeiner Vorgänger, in einen Widerſtreit mit der Vernunft und mit der Erfahrung gerathen. Daß er alles Vorhandne aus Einem Principe herleitete, lag in der Tendenz der Vernunft zur Einheit;

heit; er fehlte nur in der Art der Ableitung, und über dieſe iſt man ja gegenwärtig in der philoſophiſchen Welt noch nicht einig. In der weitern Entwickelung ſeines Syſtems hat Plotin das Verdienſt, die ſo genanten ontologiſchen Begriffe viel ſchärfer gefaßt zu haben, als ſeine Vorgänger. Er behandelte überhaupt die Methaphyſik mehr, um mich ſo auszudrücken, in dem Gebiete, in welchem ſie allein heimiſch werden könte, wenn es wirklich eine Metaphyſik der Dinge und ein eigenes Gebiet derſelben gäbe. Seine Bemühungen, ſich aus der Dialektik der Vernunft zu befreyen, in welche er ſich verwickelt fühlte, den Widerſtreit ſeiner Philoſophie aus Begriffen mit den Thatſachen der Erfahrung aufzulöſen, beweiſen einen ungemeinen Scharfſinn, ſo wenig ſie ihm auch gelungen ſind. Er deckte manche Schwierigkeiten dabey auf, die Plato und Ariſtoteles nicht einmal geahndet oder zum mindeſten nicht berührt hatten, und zeigte, wie ſich denſelben nach ſeiner Meynung ausweichen laſſe. Am bemerklichſten iſt dies bey der Lehre vom Verhältniſſe der Materie zur Form. Den Begriff der Qualitätenloſigkeit der Materie hielt er feſter, als alle Metaphyſiker vor ihm. Er gieng ſo weit, auch den Raum in den Begriff der Form aufzunehmen, wo denn allerdings der groſſe Zweifel übrig blieb, was die Materie als Ding an ſich ſey?

Plotin nahm zur Erklärung des Univerſums drey verſchiedene Realitäten an: die Materie, die Form, und das aus dieſen beyden Zuſammengeſetzte, den Körper. Alle drey Realitäten begriff er unter dem gemeinſchaftlichen Namen der Subſtanz zuſammen. Er verſtand Subſtanz in der Ariſtoteliſchen Bedeutung des Worts. Sie iſt dasjenige, was nicht in einem Subjecte iſt, noch von einem Subjecte

jecte prädicirt wird, ſondern was durch ſich ſelbſt iſt (das Subſtrat ſchlechthin, kein Prädicat). Die Materie iſt Subſtanz, wiewohl die ſchlechteſte oder uneigentlichſte Subſtanz, weil ſie ohne die Form nichts Wirkliches iſt. Die Form iſt in der Materie, aber nicht in der Materie als in einem Subjecte, oder als Prädicat derſelben; ſondern ſie iſt ein Theil des aus der Materie und Form Zuſammengeſetzten. Sie iſt alſo ebenfalls Subſtanz, wie die Materie, und zwar ſo fern ſie das Princip iſt, mittelſt deſſen die Materie zu einer beſtimten Wirklichkeit erhoben wird, iſt ſie die edlere vorzüglichere Subſtanz. Der Begriff des Körpers trifft mit dem gemeinen Begriffe der Subſtanz zuſammen. Die Form iſt das Princip der Thätigkeit, und folglich auch das Princip des Lebens überhaupt. Der Körper, als bloße Materie betrachtet, enthält kein Leben in ſich. Plotin beweiſt dieſes aus der Theilbarkeit des Körpers, als ſolchen. Dasjenige, welches keinen Raum erfüllt, und in keinem andern ſich befindet, als Theil eines Ganzen, iſt untheilbar. Hingegen dasjenige, deſſen Theil weder mit den übrigen Theilen, noch mit dem Ganzen einerley iſt, und deſſen Theil kleiner iſt, als das Ganze, iſt theilbar. Alle Theile des Ganzen aber haben im Ganzen ihren beſtimten Ort, und keiner kann an der Stelle des andern ſeyn. Nun iſt das Leben entweder in allen Theilen des Körpers, oder in einigen, oder in einem. Wird angenommen, daß das Leben in allen Theilen des Körpers liege, ſo giebt man zu, daß es nicht in der Zuſammenſetzung ſeinen Grund habe, und dieſe macht doch erſt die elementariſchen Theile zum Körper; nicht zu gedenken, daß der Erfahrung gemäß kein elementariſcher Theil des Körpers Leben enthält, mithin auch der Körper durch

die

die Zuſammenſetzung der Elemente das Leben nicht gewinnen kann. Wird aber angenommen, daß das Leben in einem oder in einigen Theilen des Körpers wohne, ſo komt es ihm wiederum nicht als zuſammengeſetztem Körper zu. Dieſe Argumentation für die Exiſtenz eines geiſtigen Lebensprincips hat noch jetzt ihren Werth.

Der Begriff der Form war beym Plotin dem Begriffe der Materie geradehin entgegengeſetzt. Die erſtere iſt ihm ein bloß geiſtiges Princip, das abſolut untheilbar iſt. Gleichwohl ſtellt ſie Plotin als ein Lichtweſen dar, ſo wie er im Gegentheile die Materie als die Finſterniß charakteriſirt. Dieſe Bilder waren aus der Orientaliſchen Philoſophie entlehnt. Der Widerſpruch zwiſchen dem abſolut Einfachen, wie doch das geiſtige Princip ſeyn ſollte, und dem Lichte, als einer materiellen Subſtanz, wurde von dem Plotin und den orientaliſchen Philoſophen überhaupt nicht bemerkt. Eine richtige auf genauere Unterſuchung gegründete Theorie des Lichts war damals noch nicht vorhanden; man hielt alſo wirklich das Licht für dasjenige Object, was dem Begriffe des Einfachen oder Geiſtigen entſpräche; und dieſe Meynung wurde dadurch unterſtützt, daß die überſpante Phantaſie, wenn ſie den leeren Begriff des Geiſtigen zu realiſiren ſtrebt, auf das Bild des Lichtes geräth. Manche andere Eigenſchaften des Lichtes, daß es die urſprüngliche objective Bedingung aller Vorſtellbarkeit äuſſerer Gegenſtände iſt; daß es die ſchnellſte Bewegung hat; daß es ſich am beſten zum Attribute des vollkommenſten Weſens, der Gottheit, zu ſchicken ſcheint; mochten auch das ihrige dazu beytragen, daß man das Licht mit dem Geiſtigen verwechſelte, oder vielleicht dem Lichte ſelbſt alle Merkmale des Geiſti-

gen beylegte. Das Princip der Form iſt alſo beym Plotin die von den ältern Philoſophen ſogenante Weltſeele. Sie iſt der Quell der Vernunft, ſo wie aller in der Welt verbreiteten vernünftigen Weſen. Hierin ſtimte Plotin mit ſeinen Vorgängern, namentlich dem Plato, überein. Er wich aber von dieſem ab in Anſehung des Urſprungs der niedern Seelenkräfte, der Sinnlichkeit, der Phantaſie, des Gedächtniſſes, der Begierden und Affecten. Plato leitete dieſe leztern nicht aus der göttlichen Weltſeele her, ſondern aus der Materie und dem urſprünglichen in dieſer befindlichen Bewegungsprincipe, der rohen Weltſeele. Daher ließ er auch dieſe niedern Seelenvermögen mit dem Tode des Körpers aufhören. Plotin aber ſuchte den leztern dieſelbe Quelle mit dem vernünftigen Weſen der Seele zu vindiciren. Die Natur der vernünftigen Seele beſteht im Denken. Dieſes iſt ein innerer Act, zu dem äuſſere Empfindung nicht weſentlich gehört, und demnach iſt der Seele ein äuſſeres Empfindungsvermögen nicht nothwendig. Die Empfindung iſt die Wahrnehmung körperlicher Veränderungen; der Körper drückt ſeine Formen in die Seele ab; oder die Seele muß durch die Empfindung dem Empfundenen verähnlicht werden, ſey es nun, daß ſie unmittelbar dieſem ähnlich wird, oder mit einem ihm Aehnlichen in naher Verbindung ſteht, wenn überhaupt die äuſſere Empfindung möglich ſeyn ſoll. Es kann aber die Seele nicht unmittelbar dem Empfundenen ähnlich werden, ſo wenig, wie der Punkt einer Linie, oder eine empfindbare Linie einer intelligibeln. Alſo muß die Seele mit Etwas in Verbindung ſtehn, durch deſſen Vermittelung ſie das Empfundene in ſich aufnimt, d. i. empfindet. Das vermittelnde Etwas ſind die körperlichen Organe,

und

und ohne dieſe kann demnach keine Empfindung entſtehn.

Das Bedürfniß körperlicher Organe für die äuſſere Empfindung gilt inzwiſchen nur von den menſchlichen und thieriſchen Seelen. Der Weltſeele legte Plotin andere Prädicate bey, die eine beſondere Erwägung verdienen. Dieſer komt überhaupt keine äuſſere Empfindung zu, weil die Weltſeele das ganze Weltall durchdringt und erfüllt, alſo nichts auſſerhalb der Weltſeele oder der Welt empfunden werden könte. Gleichwohl hat doch die Weltſeele Empfindung; nur daß dieſe Empfindung eine innere (συναισθησις) iſt, vermöge deren ſie ſich aller der Veränderungen bewußt wird, die ſich in der Welt ereignen. Plotin zog hieraus die merkwürdige Folgerung, daß die Weltſeele ſowohl als die Seelen der Geſtirne, eben weil ſie alles gewahr würden, was innerhalb des Bezirkes ihrer Wirkſamkeit vorgehe, auch die Gebete der Menſchen annehmen. Soferne aber die Weltſeele kein Vermögen der äuſſern Empfindung hat, hat ſie auch kein Gedächtniß. Das Weſen der Weltſeele iſt Denken, und dieſes iſt bey ihr nicht der Veränderlichkeit unterworfen, iſt überhaupt bey ihr kein Act, der in der Zeit vorginge, und der Succeſſion empfänglich wäre. Die Weltſeele denkt Alles, was iſt, was war und ſeyn wird, in demſelben Acte. Sie kann alſo keine Erinnerung, kein Gedächtniß haben, indem ſie beyder durchaus nicht bedarf. Das Denken der menſchlichen Seele iſt freylich an die Zeit gebunden, ſo wie alle Thätigkeit derſelben ſich in die vergangene, gegenwärtige und künftige eintheilen läßt; dieſes gilt aber nicht von der Weltſeele, deren Wirkſamkeit auf keine Weiſe durch den Körper bedingt oder beſchränkt wird. Aus eben dem Grunde, aus

welchem die Weltſeele über alle Veränderlichkeit erhaben iſt, iſt ſie auch frey von ſinnlichen Begierden, und von den Gefühlen des Vergnügens wie des Schmerzes. Dieſe entſpringen ſämtlich nur aus der mit der menſchlichen und thieriſchen Seele verbundenen körperlichen Organiſation, welche bey der Weltſeele nicht ſtatt findet, obgleich dieſe auch die Welt zum Körper hat. Bey dieſer Verſchiedenheit, welche Plotin zwiſchen den Eigenſchaften der Weltſeele und denen der menſchlichen und Thierſeelen annahm, wurde es nothwendig, das Verhältniß dieſer zu jener noch genauer zu beſtimmen. Er erklärte zwar, wie ſeine ältern Vorgänger, die Weltſeele für den Quell aller übrigen ſeelenartigen Subſtanzen in der Welt, und ließ dieſe aus jener hervorgehn und in jene zurückkehren. Aber das Verhältniß der menſchlichen und Thierſeelen zur Gottheit dachte er ſich ganz anders, als wie ſeine Vorgänger gethan hatten. Die letztern nahmen eine numeriſche Verſchiedenheit der menſchlichen und Thierſeelen ſowohl unter einander ſelbſt, als in ihrer Beziehung zur Weltſeele an; jede Seele machte eine Subſtanz für ſich aus, wenn ſie gleich aus der Weltſeele entſprungen war. Hingegen Plotin dachte ſich die Weltſeele zugleich mit den thieriſchen und menſchlichen Seelen als einen Inbegriff, bey dem zwar eine logiſche Verſchiedenheit ſtatt fände, aber keine ſinnliche numeriſche. So ſind im Verſtande die Begriffe verſchieden; aber ſie ſind nicht durch den Raum getrent, nicht auſſer einander, und alſo nicht numeriſch verſchieden. Die Weltſeele drückt alſo immer eine Einheit aus, ob ſie gleich der Grund und Quell aller übrigen Seelenſubſtanzen in der Welt iſt. Alle Seelen ſind Producte der Weltſeele, und nichts deſto weniger mit ihr zur Einheit verbunden,

ſo

ſo wie alle Begriffe Erzeugniſſe des Verſtandes ſind, und doch mit ihm einen und denſelben Verſtand ausmachen. Da Plotin ſelbſt die Unverträglichkeit dieſer ſeiner Behauptung mit der Selbſtſtändigkeit der menſchlichen und Thierſeelen in theoretiſcher Hinſicht fühlte; (denn an die Schwierigkeiten, die aus der praktiſchen Natur der menſchlichen Seelen gegen jene Behauptung hervorgehn, ſcheint er nicht einmal ernſtlich gedacht zu haben); ſo bemühte er ſich mit großer Anſtrengung, ſeine Vorſtellungsart noch mehr zu verdeutlichen und zu begründen. Werden die Seelen, ſagt er, bloß für körperlich angenommen, ſo wäre der Inbegriff derſelben allerdings theilbar, und dann würde eine numeriſche Vielheit die nothwendige Folge ſeyn. Aber man könte doch die Körperlichkeit immer nur in Beziehung auf die Materie derſelben behaupten; nicht in Beziehung auf die Form. Vermöge dieſer Form der Seelen würde ſich demnach ihre Vielheit mit der Einheit der Weltſeele vereinbaren laſſen. Die menſchlichen und thieriſchen Seelen ſind alsdenn ihrem Stoffe nach betrachtet eine Mannichfaltigkeit numeriſch verſchiedener Subjecte; ihrer Form nach betrachtet ſind ſie zuſammen die Weltſeele, und mit ihr Eins und Daſſelbe. Nun muß aber zwiſchen der formellen Einheit der Seelen und der numeriſchen Verſchiedenheit ihrer Subjecte eine nothwendige Verknüpfung ſeyn, und dieſe Verknüpfung bringt es mit ſich, daß wo ein Theil iſt, auch das Ganze ſey, und wo das Ganze iſt, auch alle Theile ſich befinden. So läßt es ſich begreifen, wie alle Seelen aus Einer (der Weltſeele) entſpringen, und doch in dieſer Einen enthalten; wie die Weltſeele Eine ſeyn, und doch eine numeriſche Vielheit der Subjecte beſaſſen könne. Daß Plotin

die oben berührte Schwierigkeit hierdurch im geringſten nicht aus dem Wege räumte, iſt einleuchtend. Um die numeriſche Mannichfaltigkeit der Seelen herauszubringen, mußte er die Körperlichkeit derſelben der Materie nach annehmen, wodurch er ſeinem eigenen vorher aufgeſtellten Begriffe von der Seele als einem geiſtigen Weſen widerſprach. Mit ſeiner Berufung auf den Unterſchied des Stoffes und der Form der Seelen, wovon jener eine numeriſche Verſchiedenheit der Subjecte nach ſich ziehe, dieſe gleichwohl die Einheit derſelben in der Weltſeele bewirke; die nothwendige Verknüpfung des Stoffes und der Form der Seelen aber das Verhältniß der Seelen zu Weltſeele überhaupt zur Einheit erhebe; bewirkte er nichts weiter, als daß er den Widerſtreit in den Behauptungen der Einheit der Weltſeele und der numeriſchen Verſchiedenheit der menſchlichen und thieriſchen Seelen, noch beſtimter und auffallender zeigte. Inzwiſchen ſuchte Plotin noch von einer andern Seite jene Behauptungen mit einander auszugleichen. Er verglich die Einheit der Weltſeele und die numeriſche Verſchiedenheit der einzelnen Seelen mit dem Begriffe einer Wiſſenſchaft und ihrer Theile. Die Wiſſenſchaft, ſagte er, iſt ein Ganzes, und in jedem Theile derſelben ganz enthalten. Denn aus jedem gegebenen Satze der Wiſſenſchaft kann das Vorhergehende und Folgende desſelben abgeleitet werden, bis die geſamte Wiſſenſchaft vollendet iſt; ohne den einen Theil könte die Wiſſenſchaft kein Ganzes ſeyn, weil jeder Theil zum Ganzen beyträgt und nothwendig iſt. Daß dies von uns nur dunkel eingeſehen wird, und eben daher kaum glaublich iſt, hat ſeinen Grund in der mit der Seele verbundenen körperlichen Organiſation, die nur eine partielle Auffaſſung erlaubt, und deswegen

ſich leichter den Theil in dem Ganzen, als das Ganze in dem Theile, vorzuſtellen vermag. Aber dieſes Gleichniß gewährt auch nur einen hinkenden Beweis. Die Wiſſenſchaft iſt ein intellectuales Ganze, und ſo läßt ſich das Ganze in dem Theile wohl denken, ſofern der Theil als ein Satz gegeben oder betrachtet wird, aus welchem das Uebrige analytiſch entwickelt werden mag. Von jedem Satze der Wiſſenſchaft kann es aber doch auch nicht ſchlechthin behauptet werden, daß in ihm, als einem Theile der Wiſſenſchaft, das Ganze enthalten ſey. In einem abgeleiteten untergeordneten Satze iſt das Princip desſelben nicht enthalten; wohl aber jener Satz in dem Principe. Das Princip kann mit dem abgeleiteten Satze verbunden werden durch Syntheſis, nur nicht durch Analyſis, und in dieſem Falle iſt in dem Satze, als Theile, nicht das Ganze der Wiſſenſchaft enthalten, wiewohl er zu dem Ganzen, ſoferne dieſes in ſeinen einzelnen Theilen analytiſch vorgeſtellt wird, nothwendig gehört.

Da Plotin alles Vorhandene, alſo auch den ganzen Inbegriff der Erſcheinungen intellectualiſiren wollte, ſo mußte er auch die Materie aus der Weltſeele herleiten, und zugleich die Möglichkeit dieſer Ableitung bewähren. Er that dies auf folgende Art: Die Seele als intellectuales Weſen urſprünglich, äuſſert ſich in ihrem Daſeyn, und wird wirkſam. Das vermag ſie nicht, ohne einen Ort zu haben und einzunehmen. Dieſen Ort erhält ſie durch den Körper. Sie erzeugt ſich alſo ſelbſt ihren Körper unmittelbar durch ihre Aeuſſerung oder Wirkſamkeit. Das Erzeugen des Körpers bemühte ſich Plotin dadurch vorſtellig zu machen, daß er annahm, die Seele gehe bey ihrer Thätigkeit gleichſam aus der Region des Intellectualen heraus; in dieſem Herausgehn bemerke

ſie ihren Schatten, ſo wie ſich jenſeit eines Feuers die Finſterniß zeigt, und dieſer Schatten ſey es, den ſie als ihren Körper betrachte und zu ihrem Körper umbilde. Sie iſt durch ihre Natur genöthigt, dem an ſie grenzenden Schatten eine Form zu geben, und dadurch empfängt der Körper ſeine zweckmäſſige Organiſation und Schönheit. Aber dieſe Wohnung, welche die Seele ſich baut und einnimt, iſt nicht von ihr, der Urheberinn desſelben, verſchieden. Die Seele theilt ſich der Materie mit und beſeelt ſie. Man konte fragen, was unter einer Thätigkeit, die Plotin mit dem Hervortreten der Seele aus der intellectualen Region in die Finſterniß bezeichnet, eigentlich gedacht werde? Der dabey zum Grunde liegende Begriff iſt, daß Objecte des reinen Denkens für die Seele zu Objecten der äuſſern Empfindung und Anſchauung werden. Die Gegenſtände des reinen Denkens hält Plotin, ganz im Geiſte des Platonismus, für ewig, unwandelbar und göttlich. Sie ſind auch die Principien und Quellen aller Sinnenerſcheinungen. Aber, wie ſie dieſe erzeugen, oder in dieſe übergehen mögen, konte vom Plotin möglicherweiſe nie aufgeklärt werden, wiewohl er es aufzuklären verſuchte. Was er für Aufklärung der Senſualiſirung des Intellectualen annahm, war nur eine erſchlichenene Verwechslung des Sinnlichen mit dem Intellectualen. Auf die reine Denkthätigkeit der Seele, ſofern ihr Weſen bloß im Intellectualen beſteht, ſind weder Raum noch Zeit anwendbar. Es konte hier alſo weder von einem Hervortreten der Seele aus dem Intellectualen in die Region des Sinnlichen, noch von einer Nothwendigkeit für dieſelbe, ſich deshalb einen Körper im Raume zu bilden, die Rede ſeyn. Noch unbegreiflicher und unhaltbarer war die erſchlichene Vorausſetzung des

Plotin,

Plotin, daß die Seele einen Schatten habe, bey dem Heraustreten aus dem Intellectualen dieſen Schatten wahrnehme, ihn als ihren Ort betrachte, und zu ihrem Körper umgeſtalte. Ein Schatten der Seele, als eines bloß intellectualen Weſens, war ein ſich ſelbſt widerſprechender Begriff. Plotin hob damit entweder das intellectuale Weſen der Seele auf, indem er ſie zu einem Körper machte; oder er dichtete der intellectualen Seele körperliche Prädicate an, welche ſie ihrer Natur nach nicht haben konte. Auch daß Plotin das Licht zu einem Merkmale der intellectualen Region machte, und ihm die Finſterniß zur Grenze gab, vertrug ſich durchaus nicht mit den vorausgeſetzten Begriffen des Intellectualweſens ſelbſt. Eine andere Schwierigkeit, die ſich dem Hervorgehn der Materie aus der Weltſeele entgegenſtellte, wie nehmlich dasſelbe mit der vom Plotin behaupteten Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Materie zu vereinbaren ſey, glaubte Plotin dadurch wegzuräumen, daß er jenes Hervorgehn nicht als etwas ſucceſſiv Geſchehenes gedacht wiſſen wollte. Die Materie war vielmehr zugleich mit der Weltſeele da, ungeachtet dieſe der Grund von jener iſt. Hier mußte Plotin beweiſen, daß zwiſchen Grund und Folge keine Succeſſion ſey, und er wagte es in der That, den Beweis zu führen. Zwiſchen Urſache und Wirkung, behauptete er, ſey nicht nothwendig eine Succeſſion der Zeit. Beyde könten auch mit einander ſo verbunden vorgeſtellt werden, wie Subſtanz und Accidens. Der Körper und ſein Schatten, die Sonne und ihr Licht, ſind zugleich; obgleich jener die Urſache ſeines Schattens, ſo wie die Sonne ihres Lichtes iſt. Plotin verwechſelte hierbey weſentlich verſchiedene Begriffe, den Begriff einer Wirkung mit dem eines Attributs. Man kann wohl ſagen, daß

die Sonne mit ihrem Lichte zugleich ſey; aber das Licht iſt nicht Wirkung der Sonne, ſondern eine weſentliche Eigenſchaft derſelben, und eben deßhalb mit ihr zugleich. Eben ſo wenig iſt der Schatten eine Wirkung des Körpers. Er iſt eine Beraubung des Lichts, und ſteht dem Lichte entgegen, wie die Verneinung dem Poſitiven. Aber zwiſchen beyden iſt kein Cauſſalverhältniß. Mithin dieſe Beyſpiele erläutern im geringſten nicht, was Plotin erläutern wollte, wie die Materie aus der Weltſeele ermaniren, und dennoch an und für ſich ewig ſeyn könne. Die Art, wie die Weltſeele die Materie erzeugt, und aus ſich emaniren läßt, iſt dieſe, daß die Seele durch bloßes Denken die Gegenſtände überhaupt, und ſonach auch die ſo genanten materiellen hervorbringt und bildet. Alles, was für die Seele Gegenſtand ſeyn ſoll, wird es dadurch, daß ſie es als Gegenſtand betrachtet. Die Seele alſo erzeugt den Gegenſtand durch den bloßen Act ihres Denkens. So bildet der Mathematiker ſeine Figuren durch bloße Betrachtung des Raumes (durch Conſtruction), und jene werden eben dadurch für ihn zu Objecten. Das Weſen der Dinge als ſolcher beſteht lediglich in ihrer Form, und dieſe iſt wiederum nichts anders, als die Idee des Dinges. Die Idee iſt aber etwas Intellectuales allein durch den Verſtand Hervorgebrachtes. Das, was an dem Waſſer, dem Feuer, Weſen iſt, iſt die Form deſſelben, die nichts anders als die Idee des Waſſers oder Feuers iſt. So führte Plotin die geſamte Materie auf ein Intellectualweſen zurück, das nur im Verſtande und durch den Verſtand exiſtire. Plotin verwechſelte hier offenbar Materie und Form, und wiederum in Anſehung beyder das Object an ſich mit ſeinem Begriffe oder der Idee deſſelben. Sofern das

Weſen

Weſen der Materie abſtrahirt gedacht wird, iſt es freylich nichts weiter als abſtracter Begriff, und dieſer Begriff iſt nur ein Intellectuales durch den Verſtand Erzeugtes. Aber nichts deſto weniger iſt die Materie auch Ding an ſich, und inſofern iſt ſie im geringſten nicht mit dem abſtracten Begriffe des Verſtandes von ihr identiſch. Der objective Grund der Qualitäten der Materie wird durch den abſtracten Begriff zwar gedacht; aber er wird nicht durch ihn erkant. Eben ſo die Formen, die der Verſtand an den Dingen im Gattungsbegriffe denkt, ſind bloß Ideen. Aber die Form der Dinge, zumal der concreten, könte auch etwas an ſich ſeyn, oder hat einen objectiven Grund in dem Dinge an ſich, der nicht durch die Idee allein beſtimt und erkant wird. Daß der Verſtand einzig durch den Act des Denkens die Dinge ſowohl ihrer objectiven Materie als Form nach erzeuge, das anzunehmen, war Plotin weder durch die Natur des Erkentnißvermögens an ſich ſelbſt, noch auch durch die Beſchaffenheit der Erfahrung berechtigt. Plotin ſtieß ſelbſt auf manche Einwürfe, oder wurde von andern darauf aufmerkſam gemacht, die jene Theorie ſehr erſchütterten. Wäre es lediglich der Verſtand, der die Dinge durch ſeine Begriffe erzeugte, ſo wäre es die göttliche Weltſeele ſelbſt, welche in ihrer Erkentniß der Dinge die Dinge ſelbſt darſtellte. In dieſem Falle aber müßten die Dinge ſo vollkommen und unwandelbar durch den menſchlichen Verſtand erkant, d. i. dargeſtellt werden, wie die Natur göttlicher Gedanken es mit ſich bringt. Gleichwohl iſt die Erkentniß der Dinge wandelbar, voll Schein und oft irrig, und eben dieſe Prädicate haften theils an den Dingen ſelbſt, theils ſollten ſie nach der Vorausſetzung an ihnen haften. Die obige Theorie des Plotin kann ſich dem-

nach

nach nicht behaupten. Er erwiederte hierauf, daß der menſchliche Verſtand zwar aus der göttlichen Weltſeele emanirt ſey, und ſie in ſo fern ſelbſt repräſentire; daß er aber doch als eine von dem Urquelle der Göttlichkeit entferntere Emanation betrachtet werden müſſe; und daher könne die Contemplation, wodurch er die Gegenſtände hervorbringt, nicht ſo vollkommen ſeyn, als wenn die göttliche Weltſeele in ihrer Unmittelbarkeit die Gegenſtände denkt und darſtellt. Die unmittelbare göttliche Weltſeele iſt mit einem Künſtler, und der menſchliche Verſtand mit deſſen Zöglinge zu vergleichen, dem jener ſeine Kunſt mitgetheilt hat. Das Kunſtwerk des leztern wird nicht die Vollkommenheit haben, die es haben würde, wenn jener es hervorbrachte. So ſinnreich die Antwort ſcheint, ſo wenig treffend iſt ſie. Der Lehrling der Kunſt bringt es oft in der Kunſt weiter, als ſein Meiſter, und wenn alſo das Gleichniß als beweiſend gelten ſoll, ſo müßte ſich ereignen, daß der unvollkommnere menſchliche Verſtand zuweilen die Gegenſtände vollkomner erkente, und eben deßwegen wahrer darſtellte, als die vollkommenſte unmittelbare göttliche Weltſeele ſelbſt, welches anzunehmen doch ungereimt ſeyn würde.

Nachdem Plotin das Verhältniß der individuellen menſchlichen und thieriſchen Seelen zur Weltſeele erörtert hatte, ſo ſuchte er nun auch das Verhältniß der Weltſeele zu dem ganzen Inbegriffe der Sinnenerſcheinungen und ihrer Veränderungen darzulegen. Die Weltſeele iſt die Urſache aller Bewegungen und Veränderungen in der Sinnenwelt, und dieſe ſowohl im Einzelnen, als im Zuſammenhange, werden durch jene regiert. Alles in der Welt hat alſo zureichenden Grund, und die Kette der Weltveränderungen verliert ſich in die Weltſeele, die ihr oberſtes und

feſtes

feſtes Glied ausmacht. Jede Bewegung iſt durch eine vorhergehende beſtimt, und das ganze Weltall wird vom Plotin mit einem figürlichen Tanze verglichen, der gleichſam nach einer präſtabilirten Harmonie durch die vorhergehenden Urſachen angeordnet iſt. Zum Beweiſe berief er ſich auf das Denkgeſetz der Cauſſalität, ohne übrigens die Verträglichkeit dieſes Fatums, das er dadurch in die Welt einführte, mit der moraliſchen Freyheit weiter aufzuklären; wozu er das Bedürfniß vielleicht deßwegen nicht fühlte, weil er die menſchlichen Seelen mit der Weltſeele identificirte, und auf dieſe Art die Weltſeele, ſofern ſie ſelbſt ſich in jeder menſchlichen ausdrückt, immer freye 'Urheberin des Fatum's blieb, alſo dabey auch die Freyheit der menſchlichen Seele an und für ſich erhalten wurde. Aus der Abkunft der Welt aus der Weltſeele oder der Gottheit folgerte Plotin ferner die Vollkommenheit jener, und die gänzliche Abweſenheit alles wahren Mangels und aller Unvollkommenheit in ihr. Die oberſte Urſache der Welt iſt ſelbſt das Ideal alles Vollkomnen, und das ſich ſelbſt genugſamſte Weſen. Sie brachte daher auch die Welt nicht aus irgend einem Bedürfniſſe, oder nach irgend einem Plane und Zwecke, um dieſem Bedürfniſſe abzuhelfen, hervor. Vielmehr iſt die Welt ſchon dadurch vollkommen, daß ſie ein Werk des vollkommenſten Urweſens iſt. Dieſes blieb bey der Schöpfung unverändert und daſſelbe. Es wirkte nicht auſſer ſich, und auch nicht, um etwas dadurch zu erreichen; ſondern die Welt iſt bloß eine natürliche Folge von dem Daſeyn dieſes höchſten Weſens, ein Ausdruck der unendlichen Kraft und Realität deſſelben. Aus dem Grunde aber, und weil die Welt nothwendig zugleich mit dem Urweſen vorhanden iſt, muß das Product auch ſeinem Schöpfer

ähnlich

ähnlich ſeyn, und es kann ſich in jenem kein Gebrechen antreffen laſſen in Hinſicht auf einen Plan oder Zweck, weil es gar nicht nach einem Plane oder Zwecke geſchaffen iſt, und der Natur der Gottheit gemäß geſchaffen werden konte. Plotin war gezwungen, die Vollkommenheit der Welt unbedingt anzunehmen, da er ſie durch das bloße Denken der Gottheit entſtehen ließ, und dieſe dadurch mit jener zu einem und demſelben Weſen machte. Er mußte auch allen göttlichen Vorſatz, allen Plan und Zweck bey der Schöpfung der Welt leugnen. Die Welt war nothwendig, wie die Gottheit, und ſo wie dieſe geſetzt wird, wird auch jene geſetzt. Plotin begründete aber durch dieſe Lehre den entſchiedenſten und blindeſten Fatalismus, und ſtand noch überdem in dem geradeſten Widerſpruche mit der Erfahrung, die Mängel, Gebrechen und Uebel jeder Art in der Welt zeigt, welche ſich auf keine Weiſe mit dem Begriffe einer abſolut vollkomnen Welt reimen laſſen wollen. Das letztere entgieng auch dem Plotin nicht, oder er wagte doch nicht, es ganz zu verkennen. Um gleichwohl den Einwurf abzulehnen, welcher ſich von dieſer Seite ihm entgegenſtellte, bemühte er ſich, das in der Welt als wirklich vorhanden ſeyn ſollende Uebel nur als Scheinübel darzuſtellen. Er erinnert, daß das Welt-Ganze nicht nach ſeinen einzelnen Theilen, ſondern dieſe vielmehr nach dem Ganzen beurtheilt werden müßten. Ein Haar, eine Fußzehe, iſt vielleicht an und für ſich tadelhaft, aber iſt es nicht in Hinſicht auf den ganzen Körper. Auch giebt es in der Welt kein abſolutes Uebel. Was wir Uebel nennen, iſt immer mit dem Guten in irgend einer Verbindung. Der Untergang eines Dinges iſt der Keim oder das Medium zur Entſtehung eines andern. Die Menſchen leben mit ein-

ander

ander in Zwietracht, und beleidigen ſich gegenſeitig, um dadurch etwas Gutes zu erlangen. Sogar hat das Uebel ſelbſt als Urſache ein Gutes zur Folge. Armuth, Krankheit, Schande können den Tugendhaften nicht beugen, ſondern erhöhen nur den Preis ſeiner Tugend, und beſtärken ihn in derſelben. Auf den Laſterhaften aber äuſſern ſie die vortheilhafte Wirkung, daß ſie ihn zum Nachdenken über ſeine Schlechtigkeit reizen und dadurch zur Beſſerung bewegen. Dieſe Gründe mögen das Uebel entſchuldigen und erträglicher machen; aber ſie rechtfertigen es nicht, und erklären auch das Daſeyn desſelben nicht in einer Welt, die unmittelbar aus der Gottheit emanirt ſeyn, und mit dieſer ein Weſen ausmachen ſoll. Eine ſolche Welt darf ſchlechthin kein Uebel enthalten. Plotin beſtärkte deßhalb die obigen Gründe noch durch andere Raiſonnements. Man muß unterſcheiden, ſagt er, zwiſchen dem, was abſolut und wirklich exiſtirt, und dem Wandelbaren und Veränderlichen. Das erſte iſt gut, und muß gut ſeyn, und in ihm kann durchaus kein Uebel angetroffen werden. Das andere iſt die Materie, und wenn es ein Uebel giebt, ſo muß ſich dieſes auf die Natur der Materie beziehen, und in ihr ſeinen Grund haben. Nun iſt aber die Materie, eben weil ſie das Wandelbare und Veränderliche ausdrückt, nicht als wirklich exiſtirend zu betrachten. Sie iſt ohne Form, ohne Beſtimtheit, ſchwindet von einem Wechſel zum andern hinüber, und kann überhaupt nur als ein Mangel von Qualitäten vorgeſtellt werben. Das Uebel iſt demnach in etwas Nichtwirklichem gegründet, und folglich ſelbſt nur ſcheinbar. Die Form der Materie, die in dem wirklich Exiſtirenden beſteht, iſt an ſich gut; aber durch ihre Vermiſchung oder Verbindung mit der Materie wird

wird ſie verderbt, und das Uebel kann nicht durch ſie gehindert oder aufgehoben werden. Hier verwickelte ſich Plotin ſelbſt in eine Menge von Widerſprüchen. Er ließ anfangs nicht bloß die Form, ſondern auch die Materie, aus der Gottheit emaniren, und dennoch gab er der letztern in jener Argumentation einen Charakter, der ſich durchaus nicht mit einer ſolchen Abkunft vertrug. Wie aus dem abſolut Wirklichen etwas Nichtwirkliches, Wandelbares, Veränderliches entſtehen könne, iſt ſchlechthin unbegreiflich. Ferner die Form erklärt Plotin für das wirklich Exiſtirende und Unwandelbare. Gleichwohl nimt er an, daß ſie durch die Materie verderbt und überhaupt verändert werden könne. Er ſpricht endlich der Materie alle Realität ab, und räumt ihr dennoch eine poſitive Einwirkung auf die Form ein, ſo daß dieſe durch jene alterirt werde. Das Uebel an ſich ſelbſt bleibt hierbey nach wie vor unerklärt. Man hätte dem Plotin die Frage vorlegen können, warum überhaupt eine wandelbare und veränderliche Materie von der Gottheit hervorgebracht werden mußte, wenn ihre Natur dem Weſen der Gottheit widerſtritt, und das Uebel von ihr unzertrennlich war? Hierauf antwortete Plotin: Daß neben dem Vollkomnen auch das Unvollkomne vorhanden ſeyn mußte. Es mußte in den Emanationen der Gottheit etwas das Letzte ſeyn, bey welchem keine Vollkommenheit mehr ſtatt fand, und dieſes iſt die Materie, die Wurzel alles Uebels und Böſen. Auch dieſes Argument beruht auf einer erſchlichenen Vorausſetzung, daß die Emanationen aus der Gottheit nicht bloß das Vollkommenſte, ſondern auch das Unvollkommenſte enthalten mußten. Gerade dieſe Vorausſetzung war es, die erklärt werden ſollte. Aber Plotin bedient ſich noch einiger anderer Gründe,

das

das Daſeyn des Uebels zu erklären, die bedeutender ſind. Der göttliche Verſtand iſt die Idee aller denkbaren Weſen, und faßt alſo alles Denkbare in ſich. Durch das Denken des göttlichen Verſtandes iſt alles. Soferne derſelbe alles Mögliche befaßt und iſt, iſt er auch ein Mannichfaltiges und Verſchiedenes. Dieſe Verſchiedenheit muß ſich auch auf den Grad der Vollkommenheit erſtrecken, welche den Dingen zukomt, und es giebt alſo mehr und minder vollkomne und unvollkomne Dinge, weil ſie im göttlichen Verſtande denkbar waren, folglich gedacht werden und exiſtiren mußten. Demnach iſt ſo viel Uebel in der Welt vorhanden, und muß darin vorhanden ſeyn, als überhaupt möglich war. Wird hier als gültig angenommen, daß die Welt durch das bloße Denken des göttlichen Verſtandes vorhanden iſt, ſo iſt dieſes Argument allerdings beweiſend; denn der göttliche Verſtand muß alles Mögliche denken, und mithin auch das Uebel. Wird jener Satz aber nicht für gültig angenommen, ſo kann das Daſeyn des Uebels nicht ſo erklärt werden; denn es iſt problematiſch, ob alles Mögliche von der Gottheit zur Wirklichkeit gebracht werden mußte. Plotin bemerkte bey jenem Argumente zugleich, daß die Verſchiedenheit in Anſehung des Grades der Vollkommenheit der Weſen zur Zweckmäßigkeit der Welt gehöre. Es ſollte und durfte nach dem Plane Gottes, der auf eine unendliche Mannichfaltigkeit berechnet war, nicht alles auf gleiche Weiſe vollkommen ſeyn. Ein Künſtler macht nicht alle Theile eines Thieres zu Augen; ſo wollte auch die Gottheit nicht lauter Götter hervorbringen, ſondern ſie ſchuf Weſen in verſchiedenen Gradationen der Güte, Dämonen, Menſchen und Thiere. Noch ein Argument zur Erklärung und Rechtfertigung des Uebels hing mit der Platoniſchen

Hypotheſe von der Seelenwanderung zuſammen. Der Zweck und Grund des Uebels läßt ſich nicht bloß nach der gegenwärtigen Erſcheinung desſelben in dem Subjecte, welches davon leidet, beurtheilen, ſondern man muß auch auf den Zuſammenhang desſelben mit der Vergangenheit und Zukunft der Welt Rückſicht nehmen. Es kann von dem Uebel, das Subjecte leiden, Gründe geben, die in einer Vorexiſtenz derſelben liegen. Daß Jemand von Ohngefähr in dem gegenwärtigen Leben harte Schickſale erfahre, kann man bey dem Glauben an eine weiſe Weltregierung nicht ſtatthaft finden; alſo müſſen dieſe Schickſale in einem frühern Leben, von welchem freylich die Erinnerung jezt verloren iſt, verdient ſeyn. Wer in dieſem Leben arm iſt, war vielleicht in einem ehemaligen Zuſtande reich, und wandte ſeinen Reichthum ſchlecht, und nur zur Befriedigung niedriger Lüſte an. Wer ermordet wird, war vielleicht in einem frühern Leben ſelbſt ein Mörder geweſen. Wer jezt Sclav iſt, war vielleicht einmal ein ungerechter Herr. Eine Hypotheſe, die wohl amüſiren, und von dem Dichter benuzt werden, aber die philoſophirende Vernunft nicht befriedigen kann!

Aus dem genauen Zuſammenhange der Dinge folgerte Plotin einen Beweis für die Gültigkeit der Aſtrologie. Er verglich das geſamte Weltall in ſeinen Theilen und den Bewegungen derſelben im Einzelnen und im Ganzen mit den Gliedern eines lebenden Thieres. Aus den Stellungen und Bewegungen des leztern laſſen ſich die Sitten und die jedesmaligen Abſichten desſelben errathen, ob man gleich nicht ſagen kann, daß die einzelnen Glieder ſelbſt die ganze Wirkungsart des Thiers als Urſachen beſtimmten. So läßt

ſich

ſich auch aus den Geſtirnen, der Conſtellation, abnehmen, was ſich in der Zukunft ereignen werde. Jene ſind Zeichen, die freylich nicht als die hervorbringenden Urſachen der Begebenheiten auf der Erde betrachtet werden mögen; die aber doch vermöge des Zuſammenhanges und des genauen Verhältniſſes aller Dinge in der Welt zum Ganzen dieſe irdiſchen Begebenheiten andeuten. Daß der Zuſammenhang des Weltganzen eine Einſicht in die Zukunft gewähren könne für ein Weſen, das auf einem ſo erhabenen Standpunkte ſteht, von welchem aus es dieſen Zuſammenhang gründlich und vollſtändig erkennen mag, iſt wohl nicht zu leugnen. Aber gerade auf dieſem erhabenen Standpunkte ſtehn die Menſchen nicht, und ſie können ſich auch niemals zu demſelben emporſchwingen. Daher beweiſt das obige Argument die Gültigkeit der Aſtrologie für die Menſchen im geringſten nicht. Wie für die Aſtrologie, ſo benutzte auch Plotin den Begriff des Weltzuſammenhanges für die Magie. Von dem Weltzuſammenhange iſt eine Folge, daß die Wirkungen einer Subſtanz ſich zu andern fortpflanzen, daß die eine Subſtanz ſich mit der andern, Gleiches mit Gleichem, zu vereinigen ſtrebt, daß alſo Sympathieen in den Dingen exiſtiren, und daß umgekehrt eine Subſtanz von der andern, jede von der ihr ungleichen, ſich zu trennen ſucht, daß es folglich auch Antipathieen in den Dingen giebt. Hieraus lieſſen ſich die magiſchen übernatürlich ſcheinenden Wirkungen gewiſſer Wörter, Charaktere, der Liebestränke u. w. erklären. Es iſt klar, daß dieſer Beweisgrund für die Magie noch weniger beweiſe, als der vorherige für die Aſtrologie.

Um Plotin's Lehre von dem Weſen der Gottheit zu verſtehn, müſſen nothwendig vorher ſeine Be-

griffe von der Natur des Seelenweſens überhaupt noch genauer erörtert werden. Da alle menſchlichen und thieriſchen Seelen Emanationen aus der unmateriellen Weltſeele ſind, ſo iſt auch alles Seelenweſen überhaupt unmateriell. Zum Beweiſe dieſes Hauptſatzes in ſeiner rationalen Pſychologie ſtellte Plotin folgende Gründe auf: Erſtlich: Es iſt Thatſache der Erfahrung, daß der Körper wächſt, abnimt und überhaupt ſich verändert. Nun iſt aber die Seele durch den ganzen Körper verbreitet, weil alle Theile des Körpers belebt ſind, und an allen empfunden werden kann. Iſt die Seele nun nicht unmateriell, ſo muß ſie zunehmen, ſobald der Körper zunimt, weil die Sphäre der Thätigkeit der Seele mit der Zunahme des Körpers erweitert wird. Dieſe Zunahme der Seele läßt ſich aber nicht behaupten. Denn es kann entweder nur Seele, oder Körper, zu der Seele hinzukommen, und die Zunahme bewirken. Daß Seele hinzukomme, iſt unbegreiflich; denn woher ſollte der Seelenzuſatz ſtammen, und wie ſollte er mit der Seele verbunden werden? Eine Zuſammenſetzung von Seelen iſt etwas ganz undenkbares. Daß Körper hinzukomme, iſt nicht minder unbegreiflich. Denn dieſes hinzukommende Körperliche würde doch leblos ſeyn, und dann entſtände die Frage: Wie es bey der Aufnahme in den Körper belebt werde? Wie es mit der übrigen Seele zuſammenſtimmen, und an den Kentniſſen und Ideen derſelben Theil nehmen möge? Die neue Seelenpartikel wird von dem, was der alten Seele angehört, nichts wiſſen. Eben ſo müßte auch angenommen werden, daß bey der Abnahme des Körpers auch die Seele eine Abnahme litte; und ſo würde in dem Seelenweſen ein ſteter Wechſel ſeyn; ein Theil käme hinzu, ein Theil gienge ab, und damit ſind das

Bewußt-

Bewußtſeyn der Identität der Perſon, die Möglichkeit der Erinnerung, die Einheit des geſamten Seelenweſens im Bewußtſeyn unverträglich. Die Seele alſo muß unmateriell ſeyn, und die Veränderlichkeit des Körpers hat nur in ihm als Materie ihren Grund. Zweytens: Nur ein einfaches Subject iſt der Empfindung fähig. Der Eindruck des Gegenſtandes muß ganz von dem Subjecte aufgefaßt werden, und das empfindende Subject muß überall eines und dasſelbe ſeyn, wenn auch durch mehr Sinne mehr Eindrücke, oder durch Einen Sinn verſchiedene Eindrücke auf das Subject gemacht werden. Wird angenommen, das empfindende Subject ſey aus mehr Theilen zuſammengeſetzt; ſo hat entweder jeder Theil des Subjects ſeine Empfindung für ſich, wie wenn ein Object von mehr Menſchen empfunden wird, und dann wird der eine Theil von der Empfindung des andern ſo wenig wiſſen, wie der eine Menſch von der Empfindung des andern weiß. Oder wenn das Subject ausgedehnt iſt, und der Eindruck auf das Ganze gemacht wird, ſo hat die Empfindung eben ſo viel Theile, wie das empfindende Subject, und jeder Theil des Subjects empfindet nur ſeinen Theil der Empfindung; aber keiner empfindet die ganze Empfindung; der Gegenſtand im Ganzen, welcher den Eindruck macht, könte alſo nicht wahrgenommen werden. Sollte aber endlich jeder Theil des Subjects den ganzen Gegenſtand empfinden, ſo würde dieſer vielfältig empfunden werden, ſtatt daß er doch nur als Ein Gegenſtand empfunden wird. Drittens: Wäre das empfindende Subject körperlicher Natur, ſo würde die Empfindung eines Objects dem Abdrucke desſelben in Wachs zu vergleichen ſeyn. Nun nehme man das Subject an, aus welchem elementariſchen Stoffe man will,

aus Luft, Blut, oder ſonſt einer flüſſigen und weichen Subſtanz; ſo kann ein Eindruck in dieſer nicht haften, ſondern er fließt mit den folgenden und den vorhergehenden Eindrücken gleich zuſammen. Bey dieſer Vorausſetzung aber wäre das Gedächtniß unmöglich. Denkt man ſich aber das empfindende Subject als eine harte körperliche Subſtanz, ſo würde die Aufnahme von mehr Eindrücken zugleich nicht möglich ſeyn. Viertens: Wenn Jemand an einem beſtimten Theile des Körpers eine Empfindung hat, ſo iſt er ſich bewußt, daß er an dieſem beſtimten Theile des Körpers empfinde. Wäre die Seele nun nicht unmateriell, ſo könte dieſes nur folgendermaßen erklärt werden: Das Lebensprincip in dem Theile nimt die ſchmerzhafte Senſation auf, überliefert den Eindruck dem Organe der Seele, und dann geſchieht die Empfindung. Es iſt aber nicht möglich, daß die Empfindung, wie ſie iſt, auf dieſe Weiſe ſtatt haben kann. Vielmehr müßten bey der Vorausſetzung auf den Eindruck eines Gegenſtandes viele Empfindungen erfolgen. Der zuerſt ſchmerzhaft gerührte Theil empfinde zuerſt, dann die nächſtliegenden Theile, bis zum Organe der Seele, und dieſe könte nur die Empfindung des ihrem Organe zu nächſt liegenden Theils wahrnehmen. So iſt gleichwohl die Empfindung an einem beſtimten Theile des Körpers nicht beſchaffen. Alſo muß das empfindende Weſen überall dasſelbe, und unmateriell ſeyn. Fünftens; Von dem Empfindungsvermögen iſt die Denkkraft weſentlich verſchieden. Empfinden aber heißt: etwas mittelſt des Körpers wahrnehmen. Folglich kann Denken nur einen Act bezeichnen, der nicht mittelſt des Körpers geſchieht. Die Seele demnach, als Princip des Denkens, kann nicht Körper ſeyn. Sechstens: Vermöge des Den-

kens

kens haben wir Begriffe vom Immateriellen, d. i. Einfachen und Untheilbaren. Wir können ſelbſt von der Materie das Immaterielle abſtrahiren. Die abſtracten Begriffe der mathematiſchen Figuren ſind von der Materie abgezogen, und enthalten dennoch nichts Materielles. Es läßt ſich aber nicht denken, daß ein zuſammengeſetztes theilbares Subject ſich einen Begriff vom Einfachen und Untheilbaren machen könne; oder daß ein körperliches Weſen etwas Unkörperliches von aller Materie überhaupt Verſchiedenes zu begreifen im Stande ſey. Das Einfache und Untheilbare könte nicht von dem ganzen zuſammengeſetzten Subjecte gedacht werden; es würde vielmehr nur ein einfacher Theil des letztern zum Begriffe jenes erforderlich ſeyn: und um von aller Materie abſtrahiren zu können, müßte das abſtrahirende Subject ſich von aller Materie loswinden können, alſo nothwendig ſelbſt immateriell ſeyn *).

Den Begriff der Einfachheit ſelbſt hat Plotin nicht ſcharf genug beſtimt. Es erhellt dieſes daraus, daß er die Seele durch den ganzen Körper verbreitet ſeyn läßt, was ohne Ausdehnung derſelben anzunehmen, nicht vorſtellbar iſt; und doch iſt das Einfache dasjenige, dem ſchlechthin keine Theile, alſo auch keine Ausdehnung zukommen. Plotin erklärte die

*) Die vom Plotin vorgebrachten Argumente für die Einfachheit und Geiſtigkeit der Seele ſind auch von den neuern Immaterialiſten benutzt worden; aber es laſſen ſich ihnen ſehr trifftige Gründe wiederum entgegenſetzen, ob gleich ihre Beweiskraft durch dieſe nicht ganz gehoben wird, vorausgeſetzt, daß man ſich berechtigt hält, dasjenige, was von der empiriſch wahrnehmbaren Seele gilt, auf die Seele an ſich anzuwenden, wozu man aber nicht berechtigt ſeyn kann.

die Ausdehnung nur für ſcheinbar, aber nicht für wirklich, und zog Beyſpiele herbey, um dieſe ſeine Vorſtellungsart zu erläutern. Er berief ſich auf die Farben, die an den Körpern verbreitet wären, und mit ihnen den Raum ausfüllten, folglich eine ſcheinbare Ausdehnung hätten, die aber dennoch einfach und untheilbar wären. Hier lag offenbar auf Seiten des Plotin eine Täuſchung zum Grunde. Sofern ſich die Farbe am Körper verbreitet, und mit ihm den Raum ausfüllt, iſt ſie allerdings für den Sinn theilbar. Nur als Abſtractum, unabhängig von dem Körper gedacht, iſt ſie einfach; aber alsdenn iſt ſie auch kein Object, das wahrgenommen werden kann. Die Seele ſoll nicht bloß ein Abſtractum, ſondern eine wirkliche Subſtanz ſeyn; das Beyſpiel von der Qualität der Farben entlehnt paßt daher nicht auf ſie. Weil inzwiſchen Plotin die Einfachheit der Seele ſtatuirte, ſo folgerte er hieraus, daß ſie eine reine Form ſey, dem Ariſtoteliſchen Begriffe gemäß. Materie iſt dasjenige, bey dem das Ding von ſeinem Weſen ſich unterſcheiden läßt, wo ſich der Gegenſtand überhaupt beſtimmen, ſein Weſen aber noch von ihm abſondern läßt. Z. B. Ein Baum iſt Materie, ſofern ſich von dem Baume überhaupt, und von dem Weſen des Baumes insbeſondre, reden läßt. Bey der Seele aber kann die Seele überhaupt und das Weſen der Seele nicht unterſchieden werden; folglich iſt die Seele nur eine reine Form. Der Charakter der Form iſt Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Unzerſtörbarkeit; alle dieſe Prädicate kommen demnach auch der Seele zu. Die Veränderungen, welche dieſe vom Körper empfängt, gehen nicht ſie ſelbſt an, ſondern ſind nur Veränderungen des Körpers, welche von der Seele wahrgenommen werden. Die Seele

wird,

wird, indem ſie den Körper als ihr Organ gebraucht, von dieſem eben ſo wenig verändert, wie der Künſtler von dem Werkzeuge, deſſen er ſich bedient. Sofern aber ſelbſt die Wahrnehmung körperlicher Zuſtände mittelſt der Empfindung ein Leiden, und folglich eine Veränderung der Seele vorausſetzt, weil es bey gänzlicher Unveränderlichkeit der Seele unmöglich iſt, daß ihr durch den Körper irgend ein Eindruck mitgetheilt werden, und daß ſie überhaupt wahrnehmen könne, nahm Plotin, um dennoch die Unveränderlichkeit der Seele zu behaupten, eine gewiſſe innige Verbindung und Miſchung der Seele mit dem Körper an, von der er aber ſelbſt nur dunkle unbeſtimte Begriffe hatte, und die er daher auch ſo dunkel beſchreibt, daß man nicht im Stande iſt, ſeine Meynung deutlich einzuſehen. Plotin war alſo einer der erſten Philoſophen, die an dem Probleme der Möglichkeit einer Verbindung und gegenſeitigen Wirkſamkeit zwiſchen Geiſt und Körper anſtießen, und eine Löſung desſelben verſuchten; einem Probleme, das den ältern Metaphyſikern nicht auffiel, weil ſie den Spiritualismus nicht in ſo ſtrengem Sinne verſtanden, wie er und die neuern Philoſophen, denen dieſes Problem bekantlich eines der wichtigſten war, ungeachtet ſie ſich ebenfalls mit der Löſung desſelben vergeblich beſchäfftigten. Um es begreiflich zu machen, wie Körper und Seele vermiſcht ſeyn, auf einander einwirken können, und dennoch die Seele von der Einwirkung der Körper keine Veränderung leide, beruft ſich Plotin wiederum auf ein aus der Erfahrung entlehntes Gleichniß, das, wie gewöhnlich ſeine Gleichniſſe, nur das Factum zu erläutern und aufzuklären ſcheint, ohne es wirklich aufzuklären. Das Licht, ſagt er, iſt mit dem Körper auf's innigſte vermiſcht

es durchdringt alle Körper, nimt von ihnen Wirkungen an, und theilt ihnen dergleichen mit, ohne darum ſelbſt das geringſte von ihnen zu leiden. Aber das Weſen und die Elemente des Lichtes ſind unerkenbar; wir können alſo auch keine Veränderungen desſelben, die es etwa von der Einwirkung der Körper empfinge, ſinnlich wahrnehmen; und inſofern läßt ſich Plotin's Behauptung, daß es in der That nicht verändert werde, entſchuldigen; aber auf der andern Seite kann man aus demſelben Grunde auch die Unveränderlichkeit des Lichtes nicht beweiſen. Plotin erklärte demnach hier nur ein Unbegreifliches durch das andere. Indeſſen folgerte er nun aus jener Suppoſition raſch weiter. Alle Thätigkeiten der Seele, welche ſich auf das Materielle beziehen, oder durch den Zuſtand des Körpers beſtimt werden, ſind nicht in Vermögen der Seele an ſich ſelbſt gegründet, ſondern haben in dem Körper ihre Quelle und in der Organiſation desſelben. Der Seele bleibt dabey nichts übrig, wie ein bloßes Vermögen der Gewahrnehmungen und der Reflexion über das Wahrgenommene. Dieſe Behauptung wird vom Plotin im Einzelnen durchgeführt. Er zeigt zuvörderſt, daß die Vorſtellungen der Seele von den Gegenſtänden keine Abdrücke in der Seele ſeyen, die ſie durch die materielle Einwirkung der äuſſern Dinge von dieſen empfinge, und in ſich aufnähme. Die Seele ſieht jeden äuſſern Gegenſtand auſſer ihr und in einem von ihr entfernten Orte; ſie nimt eine verſchiedene Größe der äuſſern Gegenſtände wahr; Gegenſtände, die das Organ des Sinnes unmittelbar berühren, nimt ſie nicht wahr; und bey dem allen unterſcheidet ſie ſich immer ſelbſt von dem wahrgenommenen Objecte. Folglich kann die Wahrnehmung der Objecte nur an dem Orte geſchehen, wo

dieſe

dieſe ſich befindet, indem die Seele aus dem Körper hinausgeht; die Wahrnehmung (Vorſtellung) kann nicht die Größe haben, die das Object hat; wir nehmen nicht bloß in uns den Abdruck des Gegenſtandes, ſondern den Gegenſtand ſelbſt wahr; nähmen wir den Abdruck wahr, müßten wir ihn alsdenn am beſtimteſten wahrnehmen, wenn der Gegenſtand unmittelbar das Organ des Sinnes berührt, und dann könte ſich auch das wahrnehmende Subject nicht von dem wahrgenommenen Objecte unterſcheiden; denn dieſes letztere befände ſich in jenem ſelbſt, da doch die Unterſcheidung auch eine Verſchiedenheit des Ortes, wo Subject und Object ſind, erfodert. Alſo kann die Seele keine materielle Abdrücke von den Gegenſtänden empfangen und dieſe aufnehmen. Plotin erläuterte ſeine Meynung von der Natur der Wahrnehmung noch weiter. Jedes Empfinden iſt Aeuſſerung einer thätigen Kraft. Indem die Kraft ſelbſt aber wirkt, leidet ſie nicht. Wenn Jemand ſpricht, um dem Andern ſeine Gedanken mitzutheilen, ſo bringt er durch die Thätigkeit ſeiner Stimmwerkzeuge ein Bild in der Luft hervor, welches der Hörende wahrnimt; und dadurch die Gedanken des Redenden empfängt. Dasjenige, was wirklich empfunden wird, iſt nicht das Object ſelbſt, das die Empfindung hervorbringt; ſondern es iſt die Empfindung (Wahrnehmung) ſelbſt. Das einwirkende Object afficirt die Organe; dieſe Afficirungen ſind intellectuelle Abbildungen der Gegenſtände, und dieſe ſind es, welche von der Seele wahrgenommen werden. Mithin läuft alles Empfinden gar nicht auf ein Leiden, ſondern auf intellectuelle Thätigkeit hinaus. Plotin fühlte indeſſen wohl, daß die bloße intellectuelle Thätigkeit der Seele zur vollſtändigen Erklärung der Empfin-

pfindung in Beziehung auf äuſſere Objecte noch nicht hinreiche. Er ſtellte alſo auch den Satz auf: Die Seele an ſich ſelbſt genommen kann nicht empfinden; oder: Ohne Gegenſtände, die der Seele gegeben werden, und mit welchen ſie in Verbindung komt, iſt keine Empfindung möglich. Die empfindende Seele, als ſolche, muß den empfundenen Gegenſtand in ſich aufnehmen, ſich aneignen, und das kann nur dadurch geſchehen, daß ſie ſelbſt ſich ihm verähnlicht, weil ſie ſonſt den Gegenſtand nicht als ihr angehörig, von ihr empfunden, wahrnehmen könte. Es kann aber die Seele für ſich aus ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt jene Verähnlichung mit dem empfundenen Gegenſtande nicht bewirken. Ein bloß denkbares Object kann nie ſinnlich, der intellectuale Menſch (der abſtracte Begriff des Menſchen) kann nie ein empfindbarer (ein concreter Begriff eines beſtimten Menſchen) werden, und ſo kann auch überhaupt die Seele ſelbſt ſich dem Sinnlichen nie verähnlichen. Das Empfinden oder die Aufnahme der Eindrücke äuſſerer Gegenſtände erfordert alſo ein vermittelndes Vermögen zwiſchen der Seele und den Gegenſtänden, welches die Verbindung beyder möglich macht und zu Stande bringt. Die Wirkſamkeit dieſes vermittelnden Vermögens muß von der Beſchaffenheit ſeyn, daß ſie in Beziehung auf die Einwirkung der äuſſern Gegenſtände ein Leiden ausdrückt, welches Leiden aber im Verhältniſſe zu der innern Thätigkeit der Seele und mittelſt derſelben zur Idee des ihm correſpondirenden Gegenſtandes erhoben wird. Das vermittelnde Vermögen kann nun kein anderes ſeyn, als das Syſtem der ſinnlichen Organe, die von auſſen durch die Objecte afficirt werden, und zugleich mit der innern Thätigkeit der Seele zuſammenhangen. Der Schluß iſt,

daß

daß jede Empfindung nothwendig Organe vorausſetzt. Man ſieht offenbar, Plotin hat nur durch dieſe Erläuterungen den Mechanismus des Empfindens, ſo weit die ſinnliche Wahrnehmung und das Bewußtſeyn führen, umſtändlicher beſchrieben; aber er hat die Möglichkeit der Empfindung für ein intellectuales Weſen, wie die Seele an ſich ſelbſt ſeyn ſollte, nicht begreiflich gemacht.

Das Vermögen der ſinnlichen Organe, Afficirungen von äuſſern Gegenſtänden aufzunehmen, und dieſe Afficirungen mit der Seele in eine ſolche Verknüpfung zu ſetzen, daß ſie durch ihre Thätigkeit die Ideen von den Gegenſtänden hervorbringen könne, mußte Plotin ebenfalls zu dem Seelenweſen rechnen, und ihm alſo, als bloßem Vermögen, die Einfachheit zu vindiciren ſuchen. Hier bot er wiederum allen ſeinen Scharfſinn auf, ohne daß ihm doch ſeine Bemühung gelungen wäre. Er unterſchied untheilbare Weſen und theilbare, von denen jene nur gedacht, nicht empfunden werden können, alſo überhaupt unkörperlich ſind; dieſe hingegen empfunden werden können und körperlich ſind. Zwiſchen beyden giebt es ein Mittleres, das in verſchiedener Rückſicht theilbar und untheilbar genant werden kann, und eben deßwegen die Verknüpfung des Theilbaren und Untheilbaren (der körperlichen Gegenſtände und der intellectualen einfachen Seele) zu vermitteln vermag. Dieſes Mittelding iſt untheilbar an ſich ſelbſt und ſeinem Weſen nach; aber es iſt theilbar, ſofern es mit dem Körper in Concurrenz und gemeinſchaftlichem Wirkungsverhältniſſe ſteht. So wie die Farbe ihrem Weſen nach untheilbar iſt, aber in Verbindung mit den Körpern, gleich dieſen, eine Theilung zuläßt, ſo iſt es auch mit dem Mittelvermögen zwiſchen den kör-

per-

perlichen Gegenſtänden und der intellectualen Seele bewandt. Das Vermögen durch äuſſere körperliche Gegenſtände afficirt zu werden, iſt daher theilbar, aber nur vermöge ſeiner Beziehung zum Körper; es iſt untheilbar vermöge ſeiner Beziehung zur Seele. In Verbindung mit der Seele iſt und bleibt es in und mit dieſer abſolute Einheit. In Verbindung mit dem Körper nimt es in und mit dieſem Theilbarkeit an. Es theilt ſich allemal dem ganzen Körper aller empfindenden Weſen mit, ſofern ſie empfinden, ohne darum aufzuhören, eine einfache Subſtanz zu ſeyn. An ſich ſelbſt hat es keine Theile; es iſt nur inſofern theilbar, als das Subject (der Körper) theilbar iſt, dem es inhärirt; an ſich iſt es ganz in jedem Ganzen (des empfindenden Körpers) und in jedem Theile deſſelben; es erfüllt den Raum, welchen der Körper einnimt, ohne darum ſelbſt ausgedehnt zu ſeyn; es iſt ungetheilt, weil es zur untheilbaren Seele ſonſt nicht gehören könte; es iſt getheilt, weil es ſonſt nicht mit dem Körper gemeinſchaftlich zu wirken vermöchte. Da dieſe Widerſprüche im Begriffe einer und derſelben Subſtanz ſich ſchlechterdings nicht reimen ließen, ſo berief ſich Plotin auf Facta der Erfahrung, die zu Machtſprüchen berechtigten, auch da, wo dieſe Machtſprüche Widerſprüche ſeyen. Die Erfahrung lehrt, daß an iedem Theile des Körpers empfunden wird; daß wir uns mehrer Eindrücke verſchiedener Sinne, und an verſchiedenen Theilen des Körpers bewußt werden; und doch iſt nur Ein Subject, welches empfindet; dieſes muß alſo ganz im ganzen Körper, und ganz in jedem Theile deſſelben ſeyn. Aber gerade dieſe angeblichen Erfahrungen, auf welche ſich Plotin ſtützte, beruhten auf einer Täuſchung.

Die

Die Seele, als unveränderliche Subſtanz, iſt durchaus keines Leidens fähig. Daher kommen ihr auch, ſofern ſie intellectuales Weſen iſt, keine Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen zu. Dieſe ſind die Quellen und Gründe aller Begierden. Weil jene alſo der intellectualen Seele fehlen, ſo iſt ſie auch von dieſen befreyt. Die Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen haben nur in dem Empfindungsvermögen ihren Grund, und dieſes iſt folglich auch der Sitz der Begierden. Es giebt aber Begierden verſchiedener Art. Solche, die den Körper angehn, und durch körperliche Gefühle beſtimt werden, oder ſich auf dergleichen beziehen, ſind lediglich körperlich. Der Körper verändert ſich; die Kräfte desſelben nehmen ab und werden erſchöpft; ſie bedürfen eines Erſatzes durch Nahrungsmittel. Aus dieſen und andern ähnlichen Bedürfniſſen gehn Begierden nach körperlichen Gegenſtänden hervor. Daß ſie bloß dem Körper angehören, zeigen ihre Objecte und Verſchiedenheit nach der verſchiedenen Beſchaffenheit der körperlichen Zuſtände, des Lebensalters u. w. Durch die vernünftige Seele können ſie nicht beſtimt werden, weil ihre Objecte gar nicht Objecte der Vernunft ſind, und ſie oft mit dieſer in Disharmonie wirken. Aber dennoch hat die Seele an den Begierden einen Antheil, indem ſie empfunden werden müſſen, und nicht ohne Mitwirkung der Seele vollſtändig empfunden werden können. Das Empfindungsvermögen an ſich ſelbſt dringt der Seele gleichſam die Begierden auf. Die intellectuale Seele hat auch eigene Beſtrebungen, die man allenfalls Begierden nennen kann, die aber, da ſie aus der vernünftigen Seele entſpringen, auch nicht auf körperliche Gegenſtände gerichtet ſind und ſeyn können. Der vornehmſte Sitz der körperlichen

Begierden iſt die Leber. Da die Begierden am meiſten auf die Ernährung und Erhaltung des thieriſchen Körpers gerichtet ſind, ſo kann das Princip derſelben auch nur in einem ſolchen Theile des Körpers ſich befinden, der der ſinnlichen Beobachtung gemäß bey der thieriſchen Vegetation am geſchäfftigſten iſt, und für dieſen wurde die Leber vom Plotin angeſehen. Gleichwohl leitete er nicht alle Begierden bloß aus der Leber her; namentlich diejenigen nicht, die nicht zunächſt auf die Erhaltung des Körpers abzwecken. Sofern dieſe aber auch nicht der vernünftigen Seele allein gehören können, weil ſie doch durch die verſchiedene Beſchaffenheit des Körpers beſtimt werden, ſuchte Plotin beſondere Theile im Körper auf, aus deren Natur ſie zu erklären ſeyen. So hat der Zorn ſeinen Urſprung in der Galle, und die Menſchen ſind mehr oder weniger zum Zorne geneigt, je nachdem ſie mehr oder weniger Galle haben. Die Gegenſtände, welche den Begierden correſpondiren, machen auf die Leber oder die Galle Eindrücke; bringen dieſe dadurch in Thätigkeit; ſo wird die empfindende Seele durch ſie ebenfalls thätig; die vernünftige Seele nimt die Empfindungen wahr, und nun erfolgen in der Seele die mit Affecten verbundenen Entſchlieſſungen des Willens. Die vernünftige Seele wirkt alſo zur Entſtehung der Begierden gleichſam nur mechaniſch mit; ihr eigentlicher Quell iſt der Körper und das Empfindungsvermögen; daher auch die ſinnlichen Begierden überhaupt zur unvernünſtigen Seele gerechnet werden müſſen *).

Auf

*) Plotin hat hier verſchiedene Vorſtellungsarten älterer Philoſophen über die Gründe der ſogenanten ſinnlichen Seelenwirkungen mit einander verbunden und vermiſcht. In

Auf eine nach der bisherigen pſychologiſchen Theorie des Plotin unerwartete Art erklärte er das Gedächtniß und die Einbildungskraft. Beyde Fähigkeiten gehören ſeiner Meynung zufolge nicht eigentlich zum Empfindungsvermögen, ob ſie gleich mit ihm verbunden ſind und gemeinſchaftlich wirken. Das Gedächtniß beruht nicht auf den in der Seele etwa zurückbleibenden Spuren oder Reſten der Eindrücke von den Gegenſtänden, wie mehrere ältere und neuere Pſychologen angenommen haben. Wäre dieſes, meynte Plotin, ſo würde es keine Schwierigkeit haben, uns von einer Menge Gegenſtände, deren Eindrücke wir zugleich empfingen, einzelner wieder zu erinnern; anſtatt daß dieſes doch oft der Erfahrung nach ſo ſchwer iſt. Ferner würde alsdenn die Erinnerung nicht ſo häufig eine ſo groſſe Anſtrengung der Beſinnungs-

In der Hauptſache folgt er dem Plato, der eine vernünftige und unvernünftige Seele unterſchied, und die thieriſchen Begierden bloß auf die letzte zurückführte. Nur ſuchte Plotin das Verhältniß der vernünftigen Seele zur unvernünftigen in Anſehung der ſinnlichen Begierden auf eine ſeinem ganzen Intellectualſyſteme angemeſſenere Art zu beſtimmen und zu erklären, und dadurch wurde ſeine Erklärung nicht nur unbefriedigend, ſondern auch ſich ſelbſt widerſprechend. Sollte die vernünftige Seele überhaupt an den ſinnlichen Begierden keinen Theil haben, ſo müßte ſie auch zur Entſtehung derſelben gar nichts beytragen; denn ſonſt ſind dieſe eben ſowohl ihr Product, wie ein Product der unvernünftigen Seele. Auch blieb die Art, wie die ſinnliche Begierde in die vernünftige Seele gelangt, und in dieſer Entſchlieſſungen des Willens erzeugt, eben ſo unerklärt, wie der Urſprung des ſinnlichen Empfindens überhaupt, ſoferne dasſelbe doch nicht ohne Theilnahme der intellectualen Seele ſtatt haben könte.

ſinnungskraft erfodern. Vielmehr würde der ganze in der Seele befindliche Vorrath von Ideen auf einmal gegenwärtig werden; wir würden uns aber nicht der Gegenſtände nach und nach erinnern; überall würde es bey jener Vorausſetzung gar kein Beſinnen geben. Nicht minder würde das ſtärkere oder ſchwächere Einprägen der Vorſtellungen kein ſtärkeres oder ſchwächeres Gedächtniß zur Folge haben. Im Gegentheile würde eben das ſtärkere Einprägen der Vorſtellungen das Gedächtniß ſchwächen und aufheben, indem dadurch das Organ des Gedächtniſſes zu ſehr erweicht und erſchlafft würde. Plotin nahm alſo für das Gedächtniß eine beſondere Kraft der Seele an, die, je nachdem ſie ſtärker oder ſchwächer wirkte, auch ein ſtärkeres oder ſchwächeres Gedächtniß erzeugte. Obgleich Plotin aber das Gedächtniß aus einer beſondern Seelenkraft herleitete, ſo ſcheint er doch in Anſehung dieſer Kraft ſelbſt nicht ganz mit ſich einig geweſen zu ſeyn. Sofern das Seelenweſen ein reines unveränderliches Vernunftſubject iſt, glaubte er ihm das Gedächtniß nicht beylegen zu dürfen. Das letztere ſetzt Succeſſion der Vorſtellungen voraus, und dieſe kann dem reinen Vernunftſubjecte nicht zukommen. Alſo muß das Gedächtniß in einer andern Kraft ſeinen Grund haben, die nicht Vernunftſubject ſelbſt, aber doch mit ihm verbunden iſt. In der körperlichen Beſchaffenheit kann der Grund des Gedächtniſſes nicht angetroffen werden. Freylich iſt dieſes bey Menſchen verſchieden, je nachdem die Beſchaffenheit ihres Körpers verſchieden iſt; allein dieſes läßt ſich aus dem Einfluſſe des Körpers auf das Seelenweſen erklären, vermöge deſſen das Gedächtniß in ſeinen Wirkungen befördert oder erleichtert werden mag. Die Vorſtellungen ſind keine Abdrücke; alſo kann auch die Erinne-

innerung nicht davon abhangen; wir erinnern uns oft unſerer ehemaligen Begierden, die gar nicht auf Abdrücken der Impreſſionen beruhen. Der Körper ſelbſt verändert ſich unaufhörlich, und davon müßte eher der gänzliche Mangel des Gedächtniſſes eine Folge ſeyn, als daß die körperliche Organiſation der Grund desſelben wäre. Demnach müßte unſtreitig das Gedächtniß in einer beſondern Seelenkraft liegen. Zu dem Empfindungsvermögen gehört das Gedächtniß nicht. Denn wir erinnern uns nicht bloß empfundner, ſondern auch denkbarer Objecte, und dann würde für die Erinnerung an die leztern ein beſonderes Gedächtniß erforderlich ſeyn; gleichwohl iſt das Gedächtniß nur eines und dasſelbe. Das Begehrungsvermögen enthält das Gedächtniß ebenfalls nicht; denn dieſes hängt mit dem Empfindungsvermögen zuſammen. Eine Begierde wird erſt dadurch zur Begierde, daß wir ſie als eine ſolche empfinden. Wenn wir uns alſo auch einer ehemals gehabten Begierde erinnern, ſo liegt im Begehrungsvermögen wohl eine gewiſſe Möglichkeit zur Erinnerung; aber nicht die Kraft der Erinnerung ſelbſt. Es bleibt ſonach keine andere Seelenfähigkeit auſſer der vernünftigen Seele übrig, mit welcher das Gedächtniß verbunden ſeyn könte, als die Einbildungskraft, die an ſich ſelbſt nicht wirkſam ſeyn könte, wenn ſie nicht Bilder ehemaliger Vorſtellungen und Empfindungen aufbewahrte. Die Empfindung wird zuerſt mittelſt der Einbildungskraft zum Bilde, und dieſes bleibt in der Seele, auch nachdem das Bewußtſeyn der Empfindung aufgehört hat gegenwärtig zu ſeyn. Es komt denn auf die Beſchaffenheit der urſprünglichen Empfindung und Vorſtellung an, ob das Bild beſtimt, feſt und lange in der Seele ruht, oder ob es wieder aus

dem Gedächtniſſe nach kürzerer oder längerer Zeit verſchwindet. Iſt die Empfindung ſchwach und ſchnell vorübergehend, ſo wird auch die Dauer des Bildes nur kurz ſeyn. Iſt jene hingegen ſtark und anhaltend, ſo wird auch das Bild, das in der Seele übrig bleibt, lebhafter und von längerer Dauer ſeyn. Die Beſchaffenheit des Körpers und der Umſtände erweiſt hier auch zugleich ihren Einfluß. Daher haben Menſchen nach ihrer verſchiedenen Seelenthätigkeit überhaupt, nach ihrem verſchiedenen Verhältniſſe, nach der verſchiedenen Beſchaffenheit ihres Körpers, ein ſtärkeres oder ſchwächeres Gedächtniß. Daß die Menſchen auch intellectuelle Ideen im Gedächtniſſe behalten, giebt hiergegen keinen Einwurf ab. Die Denkthätigkeit der Seele geht unaufhörlich fort; aber nicht alle Producte derſelben gelangen zum Bewußtſeyn, ſondern bloß diejenigen, bey welchen die Einbildungskraft mitwirkt, und ihre Aufnahme in den innern Sinn verurſacht. Sonach iſt auch hier die Einbildungskraft die Quelle und der Grund des Gedächtniſſes.

So wie Plotin alle ſogenante niedere Seelenkräfte von der Denkkraft verſchieden annahm, und nicht aus dieſer herleitete, ſo räumte er auch der Subſtanz der letztern beſondere Eigenthümlichkeiten ein. Die urſprünglichſte Eigenſchaft, die er dem denkenden Subjecte beylegte, iſt die Freyheit. Sie iſt eine unmittelbare Folge der geiſtigen und göttlichen Natur der Seele, die von den Einflüſſen und Geſetzen der Materie unabhängig nach innerm Triebe der Spontaneität dieſe beſtimmen und ihr entgegenwirken ſoll, ſofern ſie ſich nicht mit der Erreichung des Vernunftzweckes verträgt. In der körperlichen

Welt

Welt herſcht dagegen ein nothwendig beſtimter Cauſſalzuſammenhang. Dieſem iſt freylich die Seele ebenfalls unterworfen, oder ſie muß ſich nach ihm richten, weil ſie ſich einmal im Körper befindet, und nur durch ihn und nach den Geſetzen ſeiner Natur wirkſam ſeyn kann. Aber ſie verliert dennoch auch im Körper ihre Freyheit nicht. Sie kann dieſelbe nur nicht ſo unbeſchränkt beweiſen, wie wenn ſie auſſerhalb dem Körper ganz abſolut exiſtirte. Auch im Körper kann ſie dieſem ſelbſt entgegenarbeiten, ſeine Triebe, Neigungen und Leidenſchaften mäſſigen und regieren, oder ganz unterdrücken, und zwar um ſo mehr, je mehr ſie ſich ihrer eigenthümlichen Natur und freyen Kraft bewußt wird, und ſich dieſer gemäß thätig erweiſt. Handelt die Seele allein nach Vernunft, ſo handelt ſie als freyes Weſen, und der Körper vermag nicht, ſie daran zu hindern. Giebt ſie aber ſelbſt ihre Freyheit auf, und läßt ſie ſich von den Begierden des Körpers determiniren, ſo iſt ihr Handeln an die mechaniſche Cauſſalität der Materie gebunden, und ſie verhält ſich leidend, ſtatt ſelbſtthätig zu ſeyn. Die Gründe, nach denen ſich das freye Vernunftweſen in ſeiner Thätigkeit beſtimt, liegen in den angebohrnen Ideen, die in der Vernunft an ſich ſelbſt enthalten ſind, und zum Weſen derſelben gehören. Alſo handelt die Vernunft nach Gründen, oder kann nach Gründen handeln, die gar nicht aus der Sinnenſphäre entlehnt ſind, und von welchen das Geſetz der nothwendigen körperlichen Determination nicht gilt. Plotin glaubte dadurch die Freyheit der Seele völlig gerettet, und von dem nothwendigen Cauſſalzuſammenhange, der in der Welt der Erſcheinungen unausweichlich iſt, getrent zu haben, daß er dem freyen Subjecte vorſchwebende Beſtimmungsgründe

zum Handeln anwies, die ſelbſt durch bloße Vernunft gegeben ſind. Allein er ſicherte doch die Freyheit auf dieſe Art noch nicht hinlänglich. Nicht nur war die Exiſtenz der angebohrnen Ideen unerwieſen; ſondern auch die mögliche Verträglichkeit der Freyheit und Naturcauſſalität im Menſchen war noch von der Seite unaufgeklärt, wie eine Reihe Wirkungen entſtehen könne durch eine unabhängige Urſache, die aus ſich ſelbſt die Reihe anhebt, da doch in der Natur die Reihe der Urſachen und Wirkungen unendlich iſt *).

Die Vernunft an ſich ſelbſt, als göttliches Product, iſt zu moraliſchen Vergehungen nicht fähig; ſondern es iſt die mit ihr im Körper verbundene unvernünftige Seele, das Princip des thieriſchen Lebens und der Empfindung, die Mutter der Begierden und Leidenſchaften, welche auch die vernünftige Seele zum Böſen verleitet und fortreißt. Da inzwiſchen die Gottheit hierbey doch immer als Urheber des Böſen erſchien, ſofern ſie das Vernunftſubject mit der thieſchen materiellen Seele verband, ſo bedurfte die Möglichkeit des Böſen noch einer beſondern Aufklärung. Die Art, wie Plotin dieſe gab, ſtimt ſo ziemlich mit den neuern Verſuchen zuſammen, und iſt eben ſo mislungen, wie dieſe. Der göttliche Verſtand muß

*) Man ſieht, Plotin iſt der Auflöſung des Problems, wie ſich die Möglichkeit der Freyheit mit der Naturcauſſalität vertrage, ſehr nahe gekommen, ohne ſich doch ihrer zu bemächtigen. Daß er ſie verfehlte, lag in ſeiner mangelhaften Unterſcheidung des Verſtandes und der Sinnlichkeit, die er nicht als ſpecifiſch verſchiedene Erkentnißquellen betrachtete. Er verſetzte alſo auch das freye Vernunftweſen in die Zeit, und in der Zeit kann dasſelbe nicht als unabhängiger Grund einer Reihe von Wirkungen vorgeſtellt werden. Nur als Ding an ſich iſt das freye Vernunftweſen von der Zeit unabhängig.

muß alles Denkbare umfaſſen, und folglich auch alle mögliche Arten von Seelen denken. Nun aber müſſen dieſe Seelen, ſofern ſie Erzeugniſſe der Gottheit ſind, und auch ſelbſt mehrere Formen der Seelen darſtellen, durch beſondere Eigenſchaften ſich von der Gottheit unterſcheiden. Ihr Weſen beſteht alſo nicht in der bloſſen Denkkraft, ſondern es ſind ihnen auch niedere Seelenkräfte eigen, die ſich der Materie mehr nähern, daher auch die Einflüſſe der Materie aufnehmen, und durch dieſe wiederum die vernünftige Seele verderben. Noch auffallender, als dieſe, iſt eine andere Erklärung, welche Plotin von der Urſache der Verbindung der vernünftigen Seele mit der Materie gibt. So wie der göttliche Verſtand die Seelen als von ſich ſelbſt verſchieden denkt, ſo denken auch die Seelen ſich ſelbſt als vom göttlichen Verſtande verſchieden. Dieſe Idee der bloßen Verſchiedenheit vom göttlichen Verſtande denken die Seelen immer lebhafter, und ſo erwächſt nach und nach ſelbſt ein Streben in ihnen, ſich überhaupt vom göttlichen Verſtande zu trennen, und eigenmächtiger und ſelbſtſtändiger zu werden. Nun iſt aber der Seele keine andere Tendenz, ſofern ſie ſich einmal vom Intellectualen loswinden will, übrig, als zur Materie hin; dieſe iſt der einzige äuſſere Gegenſtand, zu welchem ſie ſich hinneigen kann, und ſo neigt ſie ſich auch wirklich zur Materie und verſinkt in den Körper. Die niedern Seelenkräfte aber gehn nach dem Geſetze einer ſtufenweiſen Entwickelung niederwärts, das in der Natur eines jeden Weſens liegt, aus der denkenden Seele hervor. So entſpringen die Einbildungskraft, das Empfindungsvermögen, das Lebensprincip, nach einander aus dem Vernunftſubjecte. Dieſe ſind der Materie immer verwandter, beziehen ſich auf den Körper, und müſſen ſich alſo

auch mit einem Körper verbinden. Plotin hat hier die logiſche Entwickelung untergeordneter Begriffe aus einem höhern mit der realen Entwickelung von Subſtanzen aus einer Subſtanz, in welcher jene ihrem Grunde nach nicht enthalten ſeyn können, verwechſelt. Auch ſind die Sätze: Es müßten ſo viel Arten von Seelen wirklich exiſtiren — das Denken der Seele als eines vom göttlichen Verſtande verſchiednen Subjects erzeuge ein Verlangen ſich wirklich zu trennen und der Materie zu nähern — ganz willkührliche Behauptungen.

Die Seele als Vernunftſubject iſt auch unſterblich. Plotin konte dies ſchon unmittelbar aus ſeinem Begriffe derſelben folgern; er ſtellte aber noch beſondere Gründe zum Beweiſe der Unſterblichkeit auf; Erſtlich: Die Seele iſt eine unkörperliche Subſtanz, die nicht ſinnlich wahrgenommen werden kann. Sie iſt als Vernunftweſen, und in ihrer Abſonderung vom Körper vorgeſtellt, das Vortrefflichſte, was ſich in der Schöpfung denken läßt. Das Vortrefflichſte hiernieden kann aber nicht in einer Subſtanz wohnen, deren Natur den Untergang mit ſich führt. Auch beweiſt der Zuſtand des Bewußtſeyns beym rein vernünftigen Denken eine ganz andere Art von Exiſtenz, als wie diejenige, die im Zuſtande bloßer körperlicher Gefühle ſtatt findet. Bey jenem hat man ſich vom Körper, von aller Materie, losgeriſſen; man fühlt ſich in die Region des Intellectualen verſetzt, wo man nur das Ewig wirkliche durch die ewig wirkliche Kraft der Seele denkt, und der Gottheit gleich iſt. Zweytens: Dasjenige, dem vermöge ſeiner weſentlichen Natur das Leben zukomt, kann auch dieſes Leben nicht verlieren. Das Leben gehört zu ſeinem Weſen, iſt mit dieſem identiſch, und kein fremder

Zuſatz,

Zuſatz, der wieder von ſeinem Weſen getrent werden könte. Ein ſolches Weſen iſt alſo unſterblich. Es giebt aber dergleichen Weſen, und muß ſie geben aus folgenden Gründen. Alles Leben iſt entweder urſprünglich, oder abgeleitet; oder einiges Leben iſt urſprünglich, und einiges iſt abgeleitet. Abgeleitet würde das Leben einer Subſtanz ſeyn, falls ſie daſſelbe von einer andern angefangen hätte; urſprünglich würde es ſeyn, wenn es in ihr ſelbſt und in ihrem eignen Weſen gegründet wäre. Nun kann aber doch nicht alles Leben überhaupt abgeleitet ſeyn; denn da würde zuletzt das Princip des Lebens immer vermißt werden. Demnach muß ein urſprüngliches Leben exiſtiren. Ein ſolches hat die Seele. Dieſe iſt lebend durch ihr Weſen ſelbſt; ſie hat das Princip der Bewegung in ſich. Sie iſt folglich unſterblich. Drittens: Wären alle Seelen vergänglich, ſo würde, da alle Bewegung in der Welt von lebenden und beſeelten Weſen ausgeht, auch längſt alle Bewegung aufgehört haben; denn das Princip derſelben wäre vernichtet. Wollte man aber die Vergänglichkeit einiger und die Fortdauer anderer Seelen ſtatuiren, ſo wäre kein zureichender Grund da, warum einige fortdauerten und andere vergänglich wären. Eine jede wäre doch ſo gut, wie die andere, als Princip des Lebens und der Thätigkeit in der Welt zu betrachten. Viertens: Die Erkentniß des Menſchen wird nicht erſt urſprünglich von ihm in dieſem Leben erworben, ſondern ſie beruht auf einer Reminiscenz aus einem vorherigen Zuſtande. Nun gehört aber die Erkentniß zum Weſen der Seele, und dieſe ſelbſt iſt alſo unvergänglich. Fünftens: Die Seele iſt ſchlechthin einfach; ſie beſteht nicht aus mehr Theilen, wie der Körper, und iſt folglich auch nicht zerſtörbar, wie

dieſer. Eben ſo wenig iſt ſie, wie der Körper, aus Materie und Form zuſammengeſetzt. Sie iſt eine reine unveränderliche Form ſelbſt. Bey den Körpern können Materie und Form von einander getrent werden, und daher iſt die Materie einer Verwandlung fähig; bey der Seele aber findet eine ſolche Verwandlung nicht ſtatt, weil keine Materie da iſt, von der die Form getrent werden könte; die Seele iſt alſo keiner Veränderung ihres Weſens und keines Unterganges fähig. Sechstens: Den Thieren und Pflanzen kommen ebenfalls Seelen zu. Dieſe ſind nicht ſpecifiſch von den menſchlichen Seelen verſchieden, ſondern nur dem Grade nach. Die Thiere und Pflanzenſeelen ſind demnach auch für ſich beſtehende Subſtanzen, unkörperlich, untheilbar und unſterblich, wie die menſchlichen Seelen *).

Die

*) Daß die hier vom Plotin gebrauchten theoretiſchen Beweiſe für die Unſterblichkeit der Seele keine Bündigkeit haben, bedarf kaum einer Erinnerung. Der erſte beruht auf der angenommenen Analogie der Vernunft mit göttlichen Eigenſchaften. Dieſe berechtigt gar nicht zu einem Schluſſe auf die Einartigkeit der menſchlichen Seelenſubſtanz und der Gottheit, ſo wie ſich überhaupt nicht aus einem Attribute der Seele auf ihre Subſtanz ſelbſt ſchlieſſen läßt. Bey dem zweyten wird vorausgeſetzt, daß Leben und Seele identiſch ſind, jenes alſo nicht aufgehoben wird. Die Vorausſetzung iſt unerwieſen; ſie kann aber immerhin zugegeben werden und die Unvergänglichkeit der Seele folgt dennoch nicht daraus. Es folgt nur, daß das Leben nicht aufgehoben werden kann, ohne zugleich die Seele aufzuheben; nicht aber, daß die Seele wirklich fortdauern werde. Der dritte Beweis verliert ſeine Kraft, ſobald angenommen wird, daß neben dem Abgange der vorhandenen Seelen wieder neue in's Daſeyn kommen, und dadurch das Deficit erſetzt wird. Dann würde das Ausſterben aller

Seе-

Die vernünftige Seele wird durch das Sittengeſetz, das in ihrer Natur liegt, zur Tugend beſtimt, und nach dem Maße ihrer Würdigkeit richtet ſich das Maß ihrer Glückſeligkeit. Auf das Verdienſt folgt dem Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit gemäß Belohnung, ſo wie auf die moraliſche Schuld Strafe folgt. Die tugendhafte Seele kehrt nach dieſem Leben in ihren urſprünglichen Zuſtand zurück, lebt vereinigt mit der Gottheit, und iſt ſelig, wie dieſe, doch ohne die ſinnlichen Gefühle des Angenehmen, deren ſie nur durch ihre Verbindung mit dem Körper fähig iſt, die aber die Seele an und für ſich nicht haben kann. Hingegen die Seelen der Böſen werden nach dem Tode in allerhand Körpern umhergetrieben, und dieſer Zuſtand in verſchiedenen Körpern iſt mehr oder weniger für ſie peinlich, je nachdem ſie durch ihr Verbrechen eine größere oder geringere Strafe verwirkt haben. Die Beſchaffenheit des Körpers, in welchen

Seelen, und mit ihm das gänzliche Aufhören aller Bewegung und Thätigkeit wegfallen. Der *vierte* Beweis hängt mit der Platoniſchen Hypotheſe zuſammen, daß die Seelen ſchon vor dieſem Leben exiſtirten, und ſich in dem Vorzuſtande die Kentniß der Ideen erwarben, an welche ſie nach und nach durch den Eindruck der Sinnendinge wieder erinnert werden, ſo daß alſo unſer ganzes dermaliges ſogenantes Wiſſen und Lernen nichts weiter, als eine Reminiscenz iſt. Jene Hypotheſe iſt aber in ihren Gründen unhaltbar; und eben deßwegen iſt es auch der auf ſie gebaute Beweis der Unſterblichkeit. Der *fünfte* Beweis gründet ſich auf die Vorausſetzung der abſoluten Einfachheit der Seele, die unerwieſen iſt, und wenn ſie auch erwieſen wäre, doch die Unmöglichkeit einer Vernichtung oder eines gänzlichen Unterganges nicht zur nothwendigen Folge hat. Die Identität der Thier- und Pflanzenſeelen mit den menſchlichen, zumal ſofern die letztern Vernunftſubjecte ſind, läßt ſich auch nicht behaupten.

welchen die Seele nach dem Tode verſetzt wird, iſt alſo, der Meynung des Plotin zufolge, das Mittel ihrer Beſtrafung. Ohne einen Körper überhaupt iſt die bloß vernünftige Seele weder für die Gefühle des Angenehmen, noch des Unangenehmen empfänglich. Die Art des Körpers, mit welchem die Seele verbunden wird, iſt alſo die nothwendige Bedingung ihrer verhältnißmäſſigen Strafe. Die Seelenwanderung wird nicht durch die Gottheit beſonders angeordnet, ſondern iſt eine natürliche Folge der einmaligen Welteinrichtung. So wie es die Seele in dieſem Leben durch böſe Handlungen verdient hat, geht ſie nach dem Tode unmittelbar in den Körper über, der die Beſtrafung bewirkt, die ihrer Schuld angemeſſen iſt. Die Seelen der Böſen durchwandern alſo alle Gattungen von Thieren, und eben dieſelbe Seele kann bald dieſes bald jenes Thier, bald eine oder die andere Pflanze bewohnen. Diejenigen, die im Leben die Menſchlichkeit veredelten, nehmen nach dem Tode wieder menſchliche Körper ein; anſtatt daß diejenigen, die bloß thieriſchen Lüſten nachhingen, und ſich dadurch ſchon als Menſchen zum Viehe erniedrigten, auch wieder in thieriſche Körper einwandern müſſen. Da das Gedächtniß nicht bloß zum materiellen Körper gehört, ſondern eine Wirkung der Phantaſie iſt, die ſelbſt durch die edlere Seelenſubſtanz erzeugt wurde; ſo bleibt auch der Seele nach dem Tode die Erinnerung ihres vorherigen Zuſtandes übrig. Komt ſie in einen beſſern Zuſtand, ſo vergißt ſie über dem Guten, was ſie nun empfindet, des Schlechtern, das ſie vorher ertragen mußte. Komt ſie aber in einen ſchlimmern Zuſtand, ſo iſt gerade die Erinnerung an den vorherigen für ſie eine Strafe. Wie Plotin dieſe Hypotheſe mit der Erfahrung vereinigen konte, iſt nicht

einzuſehen. Er mußte doch annehmen, daß die Seele, die gegenwärtig einen beſtimten menſchlichen Körper bewohnt, ſchon vor dieſem Leben in andern menſchlichen Körpern vielleicht gehauſet habe. Es müßte alſo manchen Menſchen eine Erinnerung an ihr vorheriges Daſeyn in verſchiedenen andern menſchlichen Körpern übrig geblieben ſeyn. Gleichwohl zeigt die Erfahrung ſchlechterdings keinen Menſchen, der ſich eines vorherigen Zuſtandes bewußt wäre. Plotin mußte dies annehmen, wenn er die Seelenwanderung als ein natürliches Vergeltungsmittel in der moraliſchen Weltordnung behaupten wollte; er hätte alſo die Wirklichkeit jener Hypotheſe darthun ſollen. Statt deſſen iſt er die Zweifel, die die Erfahrung ſo offenbar entgegenſezte, ganz mit Stillſchweigen übergangen. Fand keine Erinnerung an einen vorherigen Zuſtand ſtatt, ſo hörte auch die Seelenwanderung auf, ein moraliſches Vergeltungsmittel zu ſeyn.

So wie Plotin die Platoniſchen Begriffe vom Weſen der Seele, und ihrem Zuſtande nach dem Tode beybehielt, ſo iſt auch ſeine Dämonenlehre mit der Platoniſchen dieſelbe. Nur iſt ſie bey ihm noch mehr erweitert. Er unterſcheidet eine Intellectualwelt und eine Sinnenwelt als einander entgegengeſezt. Die erſte iſt der Inbegriff alles deſſen, was durch den reinen Verſtand als exiſtirend gedacht werden kann, und was Plotin, ſo wie Plato, ſeinem wahren Urſprunge und Weſen nach in den göttlichen Verſtand verſezt und in dieſem hypoſtaſirt. Die Sinnenwelt begreift im Gegentheile alle Objecte, ſofern ſie mittelſt der Empfindung wahrgenommen werden. In der Intellectualwelt ſind zuvörderſt die Götter vom erſten Range vorhanden, als bloß intelligible Naturen. Dieſen komt, wie der Intellectual-

welt

welt überhaupt, die Geiſtigkeit im ſtrengſten Sinne zu; und ſie haben weder Undurchdringlichkeit, noch Ausdehnung; Eigenſchaften, die der Materie gehören. Nächſt dieſen Göttern folgt eine zweyte Claſſe von Göttern, deren Wohnſitz ſich von der Intellectualwelt bis zu der ſublunariſchen Sphäre erſtreckt, und die nicht ſo vollkommen intellectuale ſind, wie die Götter der erſten Claſſe. Die dritte Claſſe machen die Dämonen aus. Sie ſind Mittelweſen zwiſchen den Menſchen und den Göttern. Sie haben eine Gemeinſchaft mit der Intellectualwelt und der Sinnenwelt. Sie ſind nicht bloß geiſtig, und ohne Sinnlichkeit, weil ſie ſonſt lediglich zur Intellectualwelt gehören müßten, und mit der Sinnenwelt gar nicht in Verbindung ſtehn könten. Sie haben aber auch nicht ſo viel Theil an der Materie, wie die Menſchen und Thiere; denn da würden ſie ſich von dieſen gar nicht abſondern laſſen. Ihr Weſen erklärt Plotin für eine intelligible Materie, die er auch den Göttern des zweyten Ranges, nur noch in einem ſublimirten Grade, beylegte. Vermöge des Intelligibeln ihres Weſens ſind die Dämonen einerſeits mit der Intellectualwelt in Gemeinſchaft; andererſeits mit der Sinnenwelt und ihren lebenden Geſchöpfen. Sie nehmen elementariſche Körper an, wirken auf die ſinnliche Natur, namentlich auf die Menſchen, denen ſie erſcheinen, und über deren Schickſale ſie walten. Was ſich Plotin beſtimt unter der intelligibeln Materie gedacht habe, iſt nicht klar. Uebrigens gab er auch jedem Menſchen einen guten und einen böſen Dämon zu Begleitern, die ſein Thun und Laſſen regierten. Nur ſcheint er dieſe Genien auch auf die eigenen Geiſteskräfte des Menſchen zuweilen zurückzuführen, und die letztern ſelbſt als Dä-

monen

monen des Menſchen zu hypoſtaſiren. So iſt die Vernunft der Dämon des Menſchen, der ihm hilft, die Sinnlichkeit zu beherſchen, ihren Anlockungen zu widerſtehen und ihre Anſprüche zu bezähmen. Wiederum die Vernunft wird durch die Gottheit regiert, und wofern jene Regentin der menſchlichen Handlungen iſt, iſt die Gottheit der Genius des Menſchen. Dagegen iſt die Sinnlichkeit, die allemal auch eine Partikel der böſen Weltſeele enthält, inſofern mit einem böſen Dämon begabt, der den Menſchen vom Guten abführt, und ſeine Vereinigung mit der Gottheit hindert.

Nach der Beſtimmung der Begriffe des Plotin vom Seelenweſen läßt ſich nun auch ſeine Vorſtellungsart von der Gottheit darſtellen; zwar nicht mit völliger Deutlichkeit, die der transſcendente, ſchwärmeriſche und myſtiſche Charakter derſelben nicht zuläßt; aber doch ſo, daß eben dieſer ihr Charakter hiſtoriſch bemerklich wird. Plotin nahm ein letztes Real- und Formalprincip an, das zugleich oberſter Grund der Dinge und der Erkentniß iſt. Dieſes Urprincip iſt abſolut einfach (ἁπλως ἑν), und ſchließt alle Vielheit aus, indem jede Vielheit, die vorhanden ſeyn ſoll, eine Einheit vorausſetzt, worauf ſie allemal muß zurückgeführt werden können. Man denke ſich, daß das Urprincip zugleich Eins und alles ſey, ſo iſt es das entweder, ſo ferne es zugleich jedes Einzelne iſt, oder ſoferne es Alles iſt. Wäre das Erſtere, ſo würde das All nicht das Princip ſeyn, weil das Einzelne vor Allem ſeyn muß. Wäre das andere, ſo könte das Princip erſt durch die Zuſammenſetzung der Einzelnheiten, d. i. nach Allem entſtehn, da es doch vor Allem hergehn muß; und nimt man die Exiſtenz des Princips vor Allem an, ſo werden

das Princip und das All von einander unterſchieden, die doch ein und dasſelbe Princip ausmachen ſollen. Die Allheit der Weſen wird dadurch auch auf eine Einerleyheit reducirt, und aller Unterſchied der Individuen aufgehoben. Wird endlich dem Principe die Allheit beygelegt, ſo wird es theilbar, und, ſobald die Theilung geſchieht, werden ſowohl das Princip als die Allheit aufgehoben. Dem Urprincipe kommen folglich gar keine Mehrheit, alſo auch gar keine Prädicate zu. Es können ihm weder Subſtantialität, noch Weſen, noch Leben, zugeſchrieben werden; denn über alle dieſe iſt es erhaben (ὑπερον). Es iſt das Weſen der Weſen, das abſoluteſte Seyn. Auch Thätigkeit iſt kein Merkmal des Urprincips. Entweder iſt Thätigkeit eine Subſtanz, oder nicht. Im erſten Falle würde das Princip durch dieſelbe vielfach werden, weil es ſelbſt ſo vielfach ſeyn muß, wie ſeine ſpecifiſch verſchiedenen Wirkungen. Im andern Falle geht vor der wirklichen Thätigkeit das Vermögen dazu her, und das Urprincip, als bloßes Vermögen gedacht, wäre etwas Unvollkomnes. Das Weſen der Weſen iſt daher unausſprechlich, und durch keinen Begriff zu erreichen und zu faſſen; alle Prädicate, die man ihm beylegen könte, ſetzen es ſelbſt voraus; es hat keine Empfindung, keine Erkentniß, überhaupt kein Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt; denn alles dies beruht auf Thätigkeiten der Denkkraft, und iſt von Vielheit der Merkmale unzertrenlich. Die Gottheit iſt der Grund alles Weſens, Lebens, aller Denkkraft, ohne eines von dieſen ſelbſt zu ſeyn. In dieſer Reinheit der Vorſtellung des Urprincips bleibt ſich aber Plotin nicht immer gleich. Der Zuſammenhang des Princips mit der Welt verleitete ihn auch zuweilen, die Gottheit für die Kraft zu erklären, die alle Dinge

her=

hervorbringt, in ihnen iſt und ſie erhält, weil ſonſt gar nichts vorhanden ſeyn würde *).

Das Urprincip, als abſolute Einheit, kann auch durch das abſolut Gute beſtimmt werden. Dieſes hat auch weiter kein Bedürfniß; es iſt das Vollendete, ſich ſelbſt Genugſame. Eben dieſer Charakter des Urprincips bringt es mit ſich, daß es kein denkendes Weſen ſeyn könne, obgleich alle philoſophiſche Parteyen der Gottheit dieſe Eigenſchaft beylegen zu müſſen geglaubt haben. Das Gute iſt ſich ſelbſt genug; es hat alſo kein Bedürfniß des Denkens; und eine Eigenſchaft, deren es nicht bedarf, hat es auch nicht. Die Denkkraft ſtrebt nach dem Guten; nicht umgekehrt; wozu ſollte alſo das Gute denken? Erſt durch das Gute wird das Denken gut; jenes iſt alſo über dieſes erhaben. Wäre das Denken mit dem Guten verbunden, ſo würde das Urprincip nicht mehr Eins ſeyn; über beyde ließe ſich noch eine höhere Einheit denken; jenes wäre eine Zuſammenſetzung, vor der das Einfache nothwendig hergehen muß. Das höchſte Weſen iſt das reine Seyn, und in dieſem beſteht ſein Weſen; das Seyn iſt nicht ein Accidens von ihm. Gott iſt auch das abſolut freyeſte Weſen; denn die Seelen handeln nur frey durch Vernunft; die Vernunft aber iſt frey durch ihre Theilnahme am Guten; das abſolut Gute iſt die Gottheit;

*) Den philoſophiſchen Werth und die Gültigkeit der Vorſtellungsart des Plotin vom Urprincipe hat Hr. Tiedemann ſehr richtig charakteriſirt (Geiſt der ſpec. Philoſ. B. III. S. 373 ff.). Aber auf eine Seite will ich nur noch aufmerkſam machen, von der ſie für uns ein beſonderes Intereſſe haben mag. Sie zeigt nämlich durch ſich ſelbſt, daß eine theoretiſche Erkentniß des Urprincips — unmöglich iſt.

heit; ſie muß alſo ſelbſt die abſoluteſte Freyheit haben. Gleichwohl iſt Gott auch durch ſich ſelbſt nothwendig. Man konte hieraus folgern, daß damit wieder ſeine Freyheit aufgehoben werde, indem ein abſolut nothwendiges Weſen durch dieſe Nothwendigkeit in ſeinem Weſen determinirt iſt; als abſolut frey aber müßte es ſeyn und nicht ſeyn können. Ohnehin wird der Gottheit die Denkkraft, und folglich die Ueberlegung abgeſprochen. Demnach wird die Gottheit unmittelbar durch ihr Weſen beſtimt, und es kann ihr keine Freyheit zukommen. Plotin begegnet dieſem Einwurfe durch eine Abänderung des Begriffes von Freyheit. Dieſe beſteht nicht darin, daß ein Weſen auch gegen ſeine Natur handle, über ſein Daſeyn und Nichtdaſeyn entſcheiden könne (indem mit der Aufhebung der Natur und des Daſeyns des Weſens auch alle Freyheit und alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird); ſondern ſie beſteht in der Abweſenheit des Zwanges zu einer beſtimten Art zu handeln, wie ſie der Natur des Handelnden gemäß iſt. Die Gottheit kann alſo auch nicht gegen ihre Natur handeln; aber nichts deſto weniger iſt ſie frey, weil ſie aus eigner ſelbſtſtändiger Natur nach ihrem Wohlgefallen handelt, und auf keine Weiſe zu dem Handeln gezwungen und determinirt wird. Daß Plotin hier mit ſeiner vorherigen Lehre von der Gottheit in Widerſtreit gerieth, ſcheint er ſelbſt bald bemerkt zu haben, oder gar ausdrücklich haben bemerken zu wollen. Er ſchreibt überhaupt der Gottheit ein Handeln und ein Wohlgefallen an einer beſtimten Art des Handelns, alſo Bewußtſeyn, zu, ungeachtet er ihr vorher Thätigkeit und Bewußtſeyn abgeſprochen hatte. Sein Begriff von Freyheit, wie er ihn hier feſtſetzte, war auch nur ein negativer, Abweſenheit des äuſſern Zwan-

ges, die auch bey der Thätigkeit eines lebloſen Naturtriebes ſtatt finden kann; nicht der poſitive Begriff der vernünftigen Freyheit, die er freylich auf der andern Seite der Gottheit nicht wohl beylegen konte, ohne ſie zu einem mit Vernunft begabten (denkenden, überlegenden) Weſen zu machen, was ſie doch nach ſeinen Vorausſetzungen nicht ſeyn durfte. Plotin aber wich dieſem zufälligen oder abſichtlichen Widerſtreite in ſeiner Vorſtellungsart von Gott auf folgende Art aus. Die Freyheit, die der Gottheit beygelegt wird, iſt eben ſo über jede andere denkbare Freyheit ihrer Natur nach erhaben, und ſo wenig durch einen Begriff erreichbar, wie die Gottheit ſelbſt über alle andere Weſen erhaben iſt, und durch einen Begriff gefaßt werden kann. Die Gottheit beſitzt die Freyheit nicht, ſondern iſt die Freyheit ſelbſt. Man kann nicht ſagen, daß ſie einen Willen habe. Denn dieſer iſt ein Streben nach dem Guten, das der Gottheit mangeln müßte, wenn er ihr zukommen ſollte. Hätte Gott einen Willen, ſo würde ſein Weſen Willen ſeyn, und er würde exiſtiren, weil er wollte, und nicht exiſtiren, weil er nicht wollte.

Höchſt ſonderbar war bey der Vorausſetzung, daß die Gottheit abſolutes einfaches Urprincip, das bloße Seyn, das Gute ſchlechthin, die abſolute Freyheit ſey, die Art, wie nun Plotin die Mehrheit und Verſchiedenheit der Qualitäten von ihr ableitete. Das nächſte nach jenem Urprincipe iſt der Verſtand (λογος), oder das zweyte Göttliche im Range. Der Verſtand iſt nicht mehr einfach; denn er enthält die Denkkraft und ihr Object (das, was gedacht wird). So wie aber die Zwey auf die Einheit folgt, ſo iſt auch der Verſtand das der Gottheit nächſte Weſen. Der Verſtand umfaßt alle Ge-

genſtände, die denkbar ſind; vor ihm muß ein Princip der Einheit hergehn, das Grund von ihm iſt, aber nicht ſelbſt das Mannichfaltige umfaßt; der Verſtand kann deßwegen nicht das höchſte Weſen ſelbſt, ſondern nur vom höchſten Weſen ſeyn. Der Verſtand kann auch nicht ohne Gegenſtand ſeyn; er hat ein Bedürfniß des Guten; iſt folglich nicht ſelbſt das Gute, ſondern nach dem Guten. Um aber die Einrichtung des Urprincips nicht aufzuheben, ſofern doch der Verſtand von demſelben gewirkt ſeyn muß, nahm Plotin an, daß die Bewirkung des Verſtandes ohne alle Bewegung und Veränderung in der Gottheit geſchehe. Die Veränderung iſt von dem Veränderten verſchieden, und hat immer eine Beziehung auf ein anderes (terminum ad quem). Das Product der Veränderung kann alſo nicht das zweyte ſeyn, ſondern es iſt das dritte, weil zwiſchen ihm und dem Veränderten noch die Veränderung in der Mitte iſt. Wo aber der terminus ad quem nicht exiſtirt, da kann auch keine Veränderung exiſtiren. In Gott kann alſo keine Veränderung ſeyn, und der Verſtand, als das zweyte nach der Gottheit, kann kein Product der Veränderung ſeyn. Der Verſtand iſt folglich unmittelbarer Abglanz oder Ausdruck der Gottheit. Er fließt aus ihm, wie aus der Sonne das Licht, ohne durch den Willen der Gottheit bewirkt zu werden. Wie jedes zur Vollendung gelangte Ding in der Welt Ausflüſſe verbreitet, das Feuer die Flamme, der Schnee die Kälte, ſo iſt dies derſelbe Fall in Anſehung der Gottheit. Was aber zunächſt aus der Gottheit emanirt, kann nicht ſo vollkommen ſeyn, wie ſie ſelbſt; es iſt ihr aber an Vollkommenheit das Nächſte; und da dies der Verſtand iſt, ſo iſt er auch das zweyte der Gottheit zu-

nächſt

nächſt untergeordnete Weſen. Plotin bemühte ſich nun, dieſe Ableitung des Verſtandes aus dem Urprincipe noch weiter zu erklären und zu rechtfertigen. Das Eins iſt Alles, aber es iſt kein Einzelnes beſtimt, eben weil es das Princip von Allem iſt. Weil aber nichts Beſtimtes in ihm war, ſo iſt alles aus ihm. Das Eine iſt das Vollkomne; ihm mangelt nichts und es ſtrebt nach nichts. Als Vollkomnes floß es über, und dieſes Ueberfließende iſt ſein Product. Das Product ſchaute auf das Eins zurück, wurde davon erfüllt, und das iſt der Verſtand (die Reflexion des Eins auf ſich ſelbſt). Das Eins in der urſprünglichſten Ruhe iſt das Urprincip; die Reflexion des Eins auf ſich ſelbſt iſt der Verſtand, der alſo eben ſo wahr exiſtirt, wie das Eins ſelbſt. Da der Verſtand aber bloß in der Reflexion des Urprincips auf ſich ſelbſt beſteht, ſo iſt er auch das Ebenbild desſelben. Das Urprincip iſt die Urkraft. Sie denkt ſich ſelbſt als verſchieden von den Gegenſtänden, worauf ſie ſich beziehen mag; d. i. ſie denkt ſich ſelbſt als denkend, lebend und abgeleitet von der Urkraft. Den Verſtand als Ausfluß der Gottheit nent Plotin den Sohn Gottes, ſo wie die Gottheit ſelbſt den Vater. Die Erzeugung des Sohnes iſt aber keine Erzeugung in der Zeit; die Zeitvorſtellung leidet auf die göttliche Natur durchaus keine Anwendung; durch den Begriff der Zeugung wird bloß das Verhältniß der Urſache in der Wirkung beſtimt.

Dem Urprincipe können keine beſtimte Prädicate beygelegt werden, weil es nur abſolut einfaches Weſen iſt; aber wohl kommen dieſe dem Verſtande zu, als dem zweyten Weſen nach dem Urprincipe. Der Verſtand iſt ſein eigener Gegenſtand, oder denkt und erkent ſich ſelbſt; das Gedachte und Erkante iſt

alſo im Denkenden und Erkennenden enthalten. Die mit dieſer Behauptung unzertrenlich verbundenen Schwierigkeiten wußte Plotin nicht zu löſen. Er folgerte inzwiſchen aus jenem Satze, daß der Verſtand alle denkbare Gegenſtände enthalte, und daß dieſe wirklich exiſtiren, ſoferne ſie durch den Verſtand gedacht werden, und auch nur inſofern exiſtiren, als ſie durch den Verſtand gedacht werden. Der Verſtand denkt von Ewigkeit her. Folglich iſt auch alles wahrhaft exiſtirende ewig: denn da der Verſtand alles Denkbare umfaßt, ſo kann auch kein denkbarer Gegenſtand aufhören zu ſeyn. Der Verſtand drückt die erſte Intellectualwelt ſelbſt aus. In dieſer iſt Realität, ohne alle Wandelbarkeit und Veränderung; denn die Veränderung würde Mangel und Unvollkommenheit vorausſetzen und hervorbringen, und dieſe kann der vollkommenſte Verſtand nicht enthalten oder darſtellen. Die Intellectualwelt iſt der Inbegriff und Quell aller verſtändigen Weſen, aller Götter und Seelen. In ihr iſt kein Raum, keine Theilung, kein Gegenſatz, kein Einwirken des Einen auf das Andere, oder Leiden des Einen vom Andern. Sie enthält die vollendete Weisheit und Glückſeligkeit, und Plotin vergleicht daher die Exiſtenz der Intellectualwelt mit dem goldnen Zeitalter des Saturn, der der göttliche Verſtand ſelbſt iſt. Die Realität der Verſtandesweſen folgerte Plotin aus dem Begriffe einer nothwendigen Wiſſenſchaft. Der Verſtand kann nicht wiſſen, was die Gegenſtände ſind, wenn er ſie nicht an ſich ſelbſt in ſich enthält. Eine bloße Erkentniß von Beſchaffenheiten auſſerhalb dem Verſtande vorhandner Objecte würde für den Verſtand keine Wahrheit begründen. Alles, was exiſtirt, exiſtirt nur durch das Denken des Verſtandes; denn das

Intel-

Intelligible kann nicht auſſerhalb dem Verſtande geſucht werden; es kann nicht ein bloſſer Abdruck von Objecten ſeyn; iſt das Intelligible kein Gegenſtand, ſo wird damit der Verſtand ſelbſt, d. i. die Welt der Gegenſtände überhaupt aufgehoben. Die Intellectualwelt iſt das Muſter oder die Form für die Sinnenwelt; jede Gattung von concreten Dingen iſt durch ihre Form beſtimt; alle Formen machen aber zuſammen eine Einheit, wie alle Seelen Eine Seele aus.

Wie die Verſtandeswelt eine Einheit ſeyn, und doch zugleich eine Mehrheit begreifen könne, erläuterte Plotin durch das Beyſpiel des Elements, das eine Einheit ausmacht und doch Zuſammenſetzung enthält. Man ſieht leicht, daß dieſes Beyſpiel ſo wenig erläutert, wie alle übrige, deren er ſich zu ähnlichen Zwecken bediente. Er ſchränkte ſich aber auch nicht bloß auf dieſe Erläuterung ein. Der Verſtand, ſagt er, lebt, und der allgemeine Begriff des Lebens iſt Veränderung (Bewegung, κινησις). Nun ſind aber das Seyende und die Veränderung verſchieden. Dieſe iſt die Beſchaffenheit von jenem und mit ihm nothwendig zugleich vorhanden. Das Seyende iſt in ſeinem Seyn unveränderlich, und da die Veränderung nothwendig zu ſeinem Seyn gehört, ſo iſt es auch in ſeiner Veränderung unveränderlich. Demnach enthält die erſte Verſtandeswelt ein Seyn, eine Veränderung und eine Veränderlichkeit. Aber dieſe drey machen nichts deſto weniger eine Einheit aus, weil die Veränderung nicht ohne das Seyn, und dieſes nicht ohne jene beſtehen kann. Ferner, was der Verſtand denkt, das exiſtirt durch dieſes Denken. Der Verſtand denkt aber jene allgemeinen Begriffe als verſchieden; alſo ſind ſie auch wirklich verſchieden. Denn der Verſtand denkt zuvörderſt ſich ſelbſt; er denkt ſich

alſo als ſeyend nach ſeinem abſoluten Weſen; er denkt ſich aber auch als immer exiſtirend; er denkt ſich alſo als unveränderlich; er denkt ſich im ſucceſſiven Wechſel ſeiner Vorſtellungen; er denkt alſo dadurch die Veränderung. Der Verſtand unterſcheidet gleichwohl dieſe drey in ſeinem abſoluten Seyn; er denkt alſo das Verſchiedne; und wiederum denkt er ſie als zur Einheit verbunden, und denkt dadurch die Identität; ſo daß fünf allgemeine Begriffe von Dingen entſpringen, die im erſten Verſtande enthalten ſind. Der erſte Verſtand begreift aber auch alles, was in der Sinnenwelt wahrgenommen wird. Denn die Gottheit iſt allgegenwärtig. Gott iſt aber überall ganz gegenwärtig. Wäre er theilweiſe in verſchiedenen Orten, ſo wäre er ſelbſt nirgends; auch würde er dadurch gleich einem Körper theilbar. Daß Gott überall ganz gegenwärtig iſt, folgt aus ſeiner Unendlichkeit. Jedes Ding deßwegen enthält die Gottheit; obgleich die Dinge verſchieden ſind, und in verſchiedenen Verhältniſſen zu einander ſtehen, ſo ſind ſie doch in Beziehung auf die Gottheit, ihrem Weſen und dem Grunde ihres Weſens nach, nur in Einem Orte, und die Gottheit iſt in ihnen. Um den Schwierigkeiten zu entgehen, die aus der Nothwendigkeit erwachſen, die Sinnengegenſtände im Raume vorzuſtellen, leugnete Plotin die Abſonderung derſelben durch den Raum, und wollte ihre Mehrheit nur auf die bloße Unterſcheidung des Verſtandes zurückführen, ſo daß ſie doch zuſammen ein untheilbares Eins der Subſtanz nach ausmachen könten.

Da der erſte Verſtand oder die Intellectualwelt, wie ſie Plotin dachte, eigentlich ein leerer Begriff war, ſo iſt leicht einzuſehen, warum er ſich bemühte, dieſem Begriffe, dem er einen Gegenſtand verſchaffen wollte

wollte und mußte, wenn das Leere deſſelben nicht fühlbar werden ſollte, ein Merkmal zu geben, durch welches er wirklich einen Gegenſtand darzuſtellen ſchien. Er konte aber dieſes Merkmal möglicherweiſe nirgend anderswo her entlehnen, als aus dem Gebiete der ſinnlichen Anſchauungen. Aus dieſem entlehnte er es auch, wiewohl er ſelbſt wähnte, ein ſolches gefunden zu haben, das dem Intellectualweſen an und für ſich eigenthümlich wäre. Das Weſen des erſten Verſtandes oder der Intellectualwelt iſt das Licht. Denn das Denken eines Objects und dieſes ſelbſt, das Anſchauen eines Objects und dieſes ſelbſt, ſind identiſch. Alles Anſchauen hat das Licht zur nothwendigen Bedingung; das Auge ſelbſt, ſofern es ſieht, iſt Licht, und ein Licht wird durch das andere geſehen. Der göttliche Verſtand ſieht das Licht; das Geſehene iſt aber mit dem Sehenden identiſch; folglich muß jener ſelbſt das Licht ſeyn. Man hüte ſich aber wohl, dieſes Licht, woraus der göttliche Verſtand beſteht, mit dem irdiſchen unreinen Lichte zu verwechſeln! Jenes Licht iſt das reinſte, ſchönſte und herrlichſte, und deßwegen über alle Vorſtellung erhaben. Plotin konte zu dieſer Theorie ſehr leicht verführt werden, da er das Licht nicht für eine körperliche Subſtanz hielt, alſo auch die Ausdehnung von ihm trente, und er überdem das Sehen mit dem Anſchauen überhaupt verwechſelte, folglich das Licht für eine nothwendige Bedingung des Letztern nahm, wiewohl es nur nothwendige Bedingung des Sehens, als einer Art des Anſchauens iſt. Dazu kam, daß er auch in die Verſtandeswelt Materie, obgleich von eigner Art, hineintrug, ſo daß das Licht materielle (nur noch nicht körperliche) Subſtanz ſeyn, und dennoch für ein Merkmal des Intellectualweſens

gelten konte. Daß die Verſtandeswelt auch Materie enthalten müſſe, bewies er auf folgende Weiſe: Die Verſtandeswelt enthält eine Mannichfaltigkeit von Formen; mithin etwas dieſen Gemeinſchaftliches, und etwas, das ſie als Mehrheit von einander unterſcheidet. Das Gemeinſchaftliche iſt die Einheit überhaupt. Das Unterſcheidende iſt die Form, die einem jeden Dinge im Verſtande eigenthümlich iſt. Eine Form aber iſt nicht denkbar ohne Gegenſtand, und dieſer macht die Materie der Form aus. Folglich iſt in der Verſtandeswelt nicht bloß die Form, ſondern auch Materie enthalten. Ohnehin iſt die Sinnenwelt eine Nachbildung der Verſtandeswelt; was jene enthält, davon muß das Muſter in dieſer vorhanden ſeyn; jene begreift aber Materie und Form in ſich; alſo dürfen beyde auch nicht in dieſer vermiſcht werden.

Jedes höhere Weſen bringt durch innere Kraft ein anderes ihm ähnliches, aber minder vollkomnes hervor. Wie das Urprincip den erſten Verſtand, als das Mindervollkomne, aber doch dem Weſen des Urprincips Analoge erzeugte; ſo erzeugt der erſte Verſtand wiederum die allgemeine Weltſeele, die in der Reihe der oberſten Principien das dritte iſt. Der erſte Verſtand gieng aus dem Urprincipe hervor, ohne daß dies eine Veränderung erlitt; auf gleiche Weiſe geht die allgemeine Weltſeele aus dem erſten Verſtande ohne alle Veränderung dieſes hervor. Sie iſt als unmittelbare Emanation des erſten Verſtandes ebenfalls göttlich und vollkommen, hat daher ihren Wohnſitz nicht in der irdiſchen und ſublunariſchen Region, und iſt überhaupt nicht mit der Seele, welche die Sinnenmaterie bewohnt, zu verwechſeln. Ihre Region iſt der reine obere Himmel, zu deſſen Erleuchtung ſie dient. Einige abweichende Nebenbeſtimmungen

gen abgerechnet iſt dieſe ganze Plotiniſche Vorſtellungsart mit der Platoniſchen dieſelbe. Plato nahm auch als oberſte Principien die Gottheit, den göttlichen Verſtand, und die aus der Gottheit hervorgehende Weltſeele als formende Kraft an. Plotin unterſcheidet eben ſo das Urprintip, den erſten göttlichen Verſtand, und die obere Weltſeele. Aus dieſen iſt die Plotiniſche Trias verbunden. Der letztere trent nur die Materie nicht von dem Urprincipe, als welche er ebenfalls aus dieſem emaniren läßt; anſtatt daß Plato der Materie eine ewige Exiſtenz neben der Gottheit einräumte, und ſie dieſer entgegenſetzte. Auch iſt das innere Verhältniß der Plotiniſchen Trias, die Art der Emanation eines Princips aus dem andern, verſchieden von der Platoniſchen Vorſtellung des Verhältniſſes der Weltprincipien.

So wenig die Verſtandeswelt als das höhere Univerſum ohne Seele ſeyn konte, eben ſo wenig konte die Sinnenwelt ohne dieſelbe ſeyn, die doch eigentlich nur ein entfernterer Grad der Emanation aus der Gottheit, und eine ſchwächere Copie der Verſtandeswelt war. Die Sinnenwelt grenzt zunächſt an die Verſtandeswelt, die Seele der Sinnenwelt grenzt alſo auch zunächſt an die Seele der Verſtandeswelt; jene iſt folglich wiederum aus dieſer entſtanden. Plotin nent die Weltſeele als die Erzeugerinn des Lebens und der Mannichfaltigkeit der Formen die Venus; weil es eine Weltſeele der Intellectualwelt und der Sinnenwelt giebt, ſo unterſcheidet er denn auch eine himliſche und eine irdiſche Venus. Die Seele der Verſtandeswelt kann aber nicht wirken, ohne ſelbſt eine Veränderung zu erleiden, und dieſe beſteht in der Empfindung und Vegetation; ſo erzeugt ſie ihr Ebenbild, die irdiſche Seele überhaupt,

die

die ſich in der organiſirten Natur, in Thieren und Menſchen, wirkſam beweiſt. Da die Seele der Sinnenwelt aus dem Lichte entſprungen iſt, ſo kann ſie ſelbſt nichts anders als Licht ſeyn; aber, als ſchon der Materie näher und verwandter, iſt das Licht derſelben unreiner und unvollkomner, und es nimt im Grade der Unvollkommenheit zu, je tiefer es ſich zur Materie herabſenkt. Plotin hatte bey der Intellectualwelt eine Dreyheit der Principien in herabwärts gehende Stufen der Vollkommenheit unterſchieden; er unterſcheidet dieſe auch in Anſehung des Lichts bey der Sinnenwelt. Das Licht der Sinnenwelt überhaupt iſt das höchſte Princip des irdiſchen Lichts; dann folgt die Sonne und zunächſt der Mond. Mit dem irdiſchen Lichte begint die Seele der Sinnenwelt; was jenſeits desſelben iſt, gehört der Intellectualwelt an. Aus dem geringern Grade der Vollkommenheit der Sinnenwelt wußte nun Plotin auch alle ihre Eigenſchaften, die ſie im Gegenſatze mit der Intellectualwelt hat, herzuleiten. Die letztere iſt eine Einheit, ohne Theile, ohne Verſchiedenheit des Orts, ohne Mangel und Feindſchaft; ſie iſt ein Inbegriff von lauter wahren Subſtanzen, ewigen und vollkomnen Weſen. Die erſtere, als aus der intellectualen Weltſeele entſprungen und geringer an Kraft, kann die Eigenſchaften derſelben nicht beſitzen. Sie iſt vielfach, iſt aus Theilen zuſammengeſetzt, die durch den Ort von einander getrent ſind, iſt ſterblich und unvollkommen, hat Mangel und Feindſchaft, ſo daß ihre Theile ſich gegenſeitig aufheben und zerſtören. Alles Veränderliche, Mangelhafte, Widerſtreitende, iſt nun ein Gegenſtand der Sinne. Weil das Sinnliche eine Trennung durch Verſchiedenheit des Orts vorausſetzt, ſo bedurfte auch der Raum einer beſondern

dern Erklärung. Die Zahl der Kräfte des göttlichen Verſtandes, ſagt Plotin, iſt unendlich. Jede dieſer Kräfte iſt unabläſſig in Wirkſamkeit, und verurſacht dadurch eine unendliche Quantitätsreihe in der Succeſſion. Indem aber alle die zahlloſen Kräfte im göttlichen Verſtande zugleich in Wirkſamkeit ſind, bringen ſie dadurch die unendliche Ausdehnung hervor, die alſo kein wahrer Raum, ſondern nur die ſimultane Wirkung der göttlichen Verſtandeskräfte iſt. Der Raum iſt nur ein Analogon von einer äuſſern Erſcheinung, und ſofern ohne die Wirkung der göttlichen Verſtandeskräfte überall nichts vorhanden ſeyn würde, auch die Bedingung von jener; aber er iſt eigentlich nur im Verſtande vorhanden und kein wirklicher Gegenſtand der äuſſern Sinne. Die Schwierigkeit, wie aus Einer Weltſeele ſich ſo viele numeriſch verſchiedene Seelen, als Thiere und Menſchen ſind, herleiten, oder wie ſich dieſe numeriſche Verſchiedenheit auf die einfache Weltſeele zurückführen laſſe, iſt ſchon oben berührt worden. Sie war und blieb troz aller vom Plotin aufgewandten Bemühungen unauflöslich. Auch von der Urſache, wodurch die Seelen aus der Intellectualwelt, in welcher ſie glücklich und vollkommen exiſtirten, in die Sinnenwelt herabgetrieben wurden, wie Plotin jene angab, iſt bereits geſprochen worden. Nur beſtimt er hier, wo er das Verhältniß der Sinnenwelt zur Gottheit erörtert, Manches noch genauer. Das Weſen der Seele iſt aus mehrfachen Principien hervorgegangen. Die Denkkraft floß aus dem erſten göttlichen Verſtande; die Bewegkraft (das Begehrungsvermögen) aus der intellectualen Weltſeele, die zunächſt aus dem Verſtande emanirte; hingegen das Vermögen der Empfindung und der thieriſchen Ernährung floß aus der

Seele

Seele der Sinnenwelt. Vermöge dieſer mehrfachen Abkunft und als Individuum hat jede Seele ihre eigenen Neigungen und Geſinnungen. Wenn ſie vermöge dieſer ſich nach der Trennung von der Intellectualwelt, und nach der Verbindung mit einer ihrer individuellen Tendenz angemeſſenen Form ſehnt, ſo wird ſie auch von der Intellectualwelt entfernt, und es bleibt ihr nichts übrig, als eine ſolche Form zu beleben, d. i. ſich mit einem Körper zu verbinden. Die Procedur aber iſt hierbey dieſe: Der Gedanke geht aus dem erſten Verſtande in die intellectuale Seele über, und vereinigt ſich hier mit der Bewegkraft; ausgerüſtet mit dieſer ſteigt er in die Sinnenwelt herab, und bekleidet ſich zuvörderſt in der Region des oberſten Himmels mit einem Körper, weil er ſonſt nicht in die ſublunariſche Welt eintreten könte. Mit dieſem Körper bekomt die Seele Phantaſie und Gedächtniß. Dann endlich begiebt ſie ſich zur Seele der Sinnenwelt, und von dieſer nimt ſie die Vermögen der Empfindung, der Vegetation und der irdiſchen Begierden an. Dieſes Herabſteigen der Seele von einer vollkomnen Weltſeele zur andern machten die Nachfolger des Plotin auch durch Anwendung auf die verſchiedenen Lichtſphären, welche die Seele durchwandre, noch deutlicher. Die Seele begiebt ſich zuerſt in den Thierkreis und die Milchſtraße; von da geht ſie zu den niedern Planetenſphären herab. In jeder von dieſen fängt ſie an, das Vermögen zu einer beſondern Art von Thätigkeit anzunehmen und zu äuſſern. Im Saturn äuſſert ſich das Vermögen zu ſchlieſſen; im Jupiter das Vermögen der Begierden und Affecten; in der Sonne das Vermögen zu empfinden, zu meynen und ſich einzubilden; in der Venus das Vermögen der Begierden der Geſchlechtsluſt; im Merkur

das

das Vermögen zu reden und Redende zu verſtehn, endlich im Monde das Vermögen zu zeugen *). Es ſcheint aber dies nur eine grillenhafte Deutung zu ſeyn, die durch myſtiſche und allegoriſche Träumereyen veranlaßt iſt.

Nach den bisherigen Erörterungen im Einzelnen läßt ſich das Syſtem des Plotin über die Natur der Gottheit und ihr Verhältniß zur Welt in einer kürzern und beſtimtern Ueberſicht darſtellen. Erſtlich: Das Urprincip iſt im Mittelpunkte alles Vorhandnen. Sein Weſen iſt abſolute und reine Wirkſamkeit, ewig nothwendig durch ſich ſelbſt beſtimt. Zweytens: Der erſte Act der abſoluten Wirkſamkeit Gottes iſt der erſte Verſtand. Er iſt das reinſte Licht, das den Mittelpunkt im Kreiſe umſchließt. Sein Weſen iſt ebenfalls wahrhafte Realität und reine Wirkſamkeit. Drittens: Der unmittelbare Ausfluß des erſten Verſtandes iſt die intellectuale Weltſeele, die den zweyten Kreis um das Urprincip bildet. Dies ſtimt mit der cabbaliſtiſchen Vorſtellungsart überein, welche im Weſentlichen dieſelbe mit der des Plotin iſt. Viertens: Aus der intellectualen Weltſeele geht die Seele des Himmels hervor, der reinen obern Welt, die bis an die ſublunariſche Sphäre reicht. Fünftens: Aus der Seele des Himmels fließt die Seele der Sinnenwelt, deren endliches emanatives Product die Materie (die Finſterniß, das Aufhören alles Lichtes) iſt. Sechstens: In dem erſten Verſtande ſind die Formen und Muſter aller Dinge enthalten, welche derſelbe durch eine Reflexion auf ſich ſelbſt erzeugt. Der erſte Verſtand iſt daher das Urbild des Weltalls, er iſt das Urgeſchlecht von allen Gattungen, Arten und Individuen.

*) Macrob. in Somn. Scip. I, 12.

viduen. Die Formen haben Subſtantialität und Kraft, und ſind dadurch fähig, die Materie zu beleben und zu bilden. Siebentens: Die beſondern Seelen, die Geſchlechter, die wirkſamen allgemeinen Naturkräfte, ſind nichts anders, als ſolche Formen, die aus dem Verſtande in die intellectuale Weltſeele, und aus dieſer ſtufenweiſe in die niedern Seelen bis endlich in die Materie übergehn. Es herſcht aber unter den Formen ſowohl unter einander ſelbſt, als mit dem erſten Verſtande, die innigſte Verknüpfung. So wenig der erſte Verſtand von ſeinem Urquelle, der Gottheit, ſo wenig können die niedern und die beſondern Seelen vom erſten Verſtande getrent werden, weil ſie alle in dieſem ihre Wurzel haben. Selbſt die körperlichen Subſtanzen ſind nicht vom Verſtande abgeſondert. Denn die Seelen ſind nicht in den Körpern, ſondern die Körper in den Seelen enthalten, die die Materie als Formen derſelben umſchlieſſen, und dadurch dieſelbe mit dem erſten Verſtande in eine unzertrenliche Verbindung bringen. Achtens: Ungeachtet der Verſtand die unendliche Mannichfaltigkeit der Weſen begreift, ſo iſt er dennoch eine abſolute untheilbare Einheit, und jene Mannichfaltigkeit iſt keine örtliche Verſchiedenheit. Der Verſtand gleicht einer Seele, die mannichfaltige Kentniſſe beſitzt, ohne darum mannichfaltig zu ſeyn. Er iſt das Geſchlecht, das viele Individuen unter ſich befaßt, und darum doch nicht mehr und nicht weniger als Ein Geſchlecht iſt. Die Sinnenempfindung des Mannichfaltigen iſt nur etwas Scheinbares; der Verſtand führt Alles auf Einen Begriff zurück *).

Einer

*) Das Syſtem des Plotin führt, wie man ſieht, auf Spinozismus hin. Nur ſind das reine und das empiriſche

Einer der berühmteſten und gelehrteſten Schüler des Plotin war Porphyrius, oder, wie er eigentlich mit ſeinem Geburtsnamen hieß, Malchus, gebohren zu Tyrus im J. C. 233, ein Mann von fein-

ſche Denken noch nicht ſcharf genug bey ihm geſchieden, und daher wird das reine Denken der Subſtanz immer noch mit empiriſchen Merkmalen von ihm vorgeſtellt; anſtatt daß der Spinozismus das reine und das empiriſche Denken einander ſtrenge entgegenſetzt. Plotin ſuchte auch den Erſcheinungen die Subſtantialität dadurch zu erhalten, daß er ſie intellectualiſirte; darin liegt der Grund von den Inconſequenzen ſeines Pantheism, die dem Spinozism nicht vorzuwerfen ſind. Die Verbindung des Intellectualen mit einem empiriſchen Merkmale (dem Lichte) führte auch zur Schwärmerey und entſtand aus Schwärmerey; denn das reine Licht konte nur durch Ekſtaſe angeſchaut werden. Aber zur Läuterung der rationalen Theologie, und zur Aufdeckung aller damit verbundenen Schwierigkeiten, hat das Plotiniſche Syſtem viel beygetragen. Die hohe Anſtrengung dieſes Philoſophen, jene Schwierigkeiten zu löſen, hat das Transſcendente des Gegenſtandes erſt recht hervorgehoben, und obgleich die ſpätern Weltweiſen ſich dadurch nicht abſchrecken lieſſen, über den Gegenſtand zu vernünfteln, ſo iſt doch ihr Beyſpiel nicht ſo lehrreich für uns, wie das im Syſteme des Plotin aufgeſtellte. Mancher andern Nebenvortheile will ich hier nicht umſtändlich erwähnen, welche die Philoſophie den Studien des Plotin verdankt. Es gehört unter andern auch dahin, daß ſich dadurch die Schwächen des Platonismus, oder der Theorie von den allgemeinen Begriffen, als Producten des reinen Verſtandes und transſcendentalen Realprädicaten der Objecte, erſt recht deutlich geoffenbart haben. — In der Darſtellung des Plotiniſchen Syſtems bin ich übrigens größtentheils dem Hrn. Tiedemann gefolgt, der einen ſehr ausführlichen mit ſeinem eignen Raiſonnement durchwebten Auszug aus den Enneaden des Plotin geliefert hat (Geiſt der ſpecul. Phil. B. III).

feuriger Phantaſie und melancholiſchem Temperamente, alſo für eine Art zu philoſophiren, wie die des Plotin war, in einem vorzüglich hohen Grade empfänglich. So wie er ſelbſt wähnte, ſich in die Ekſtaſe, die Bedingung des Philoſophirens, verſetzt zu haben, ſo traute er auch den Erſcheinungen, die ihm der exaltirte Sinn darſtellte, als Realitäten, und wurde in ſeiner Lebensbeſchreibung der gläubige Erzähler der Erſcheinungen und Wunder, die ſein Lehrer gehabt und bewirkt haben ſollte. Als gelehrter Philoſoph hatte er die Werke der ältern Weltweiſen, des Plato und Ariſtoteles hauptſächlich, ſtudirt; zu den Büchern des letztern ſind von ihm noch Commentare übrig, und waren im Alterthume mehrere vorhanden, die ſehr geſchätzt wurden; ſeine Einleitung zu den Kategorieen des Ariſtoteles beſonders hat durch Zufall auf die ſcholaſtiſche Philoſophie des Mittelalters den entſcheidendſten Einfluß gehabt; allein er ſtudirte doch jene Werke, wie alle ſeine Zeitgenoſſen, nicht mit unbefangenem Geiſte, ſondern aus dem Geſichtspunkte und in der ſchwärmeriſchen Gemüthsſtimmung, wozu ihn ſeine Lehrer, und unter dieſen vornehmlich Plotin, geführt hatten. Die Alexandriniſche Philoſophie fand damals an den Gnoſtikern und Chriſten ſehr eifrige und intolerante Gegner. So ſehr auch der Gnoſticismus der Alexandriniſchen Denkart in den Hauptſätzen ähnelte, ſo wich er doch auch in manchen Stücken von dieſer ab, und der fanatiſche Eifer der Parteyen machte unbedeutende Abweichungen zu wichtigen Differenzen. Noch mehr aber waren die Chriſten gegen die ſogenanten heydniſchen Philoſophen empört. Denn mit dem chriſtlichen Dogmatismus, wie er damals vorgeſtellt wurde, konte ſich freylich die heydniſche Philoſophie nicht vertragen, und dieſe

mußte

mußte ganz verdrängt und unterdrückt werden, ſobald jener herſchend wurde. Es entſtand daher ein lebhafter Streit der heydniſchen Philoſophen, der Gnoſtiker und der Chriſten, der mehr Jahrhunderte hindurch, oft mit hoher Bitterkeit und Animoſität, fortgeführt wurde. Plotin hatte gegen die Gnoſtiker geſchrieben, die doch mehr als eine philoſophiſche, wie als religiöſe, Partey betrachtet wurde. Der Kampf, welchen er zu beſtehen hatte, war deßhalb nicht ſo ſchwer. Porphyr aber ſchrieb gegen die Chriſten, und ward dadurch in eine ſehr heftige vielſeitige Fehde verwickelt *).

Im Weſentlichen war Porphyr ein Anhänger des Plotiniſchen Syſtems, und ſuchte dasſelbe in ſeinen einzelnen Theilen zu ergänzen, weiter aufzuhellen und zu begründen. Er war aber auch Eklektiker, und ſchloß ſich daher in einigen Punkten näher an Plato und Ariſtoteles an, als ſein Lehrer gethan hatte. Selbſt die damals allgemein verbreitete Methode des philoſophiſchen Unterrichts, über Bücher jener beyden Weltweiſen zu commentiren, konte hierzu Veranlaſſung geben. Die Behauptung des Plotin, daß auch den Thierſeelen Vernunft zukomme, weil die Natur des Seelenweſens überhaupt einartig ſey, ſuchte Porphyr noch durch beſondere empiriſche Gründe zu verſtärken, die er aber doch vom Ariſtoteles, Strato dem Phyſiker, und dem Plutarch entlehnte. Er vertheidigte auch gleich ſeinem Lehrer die Einfachheit und Untheilbarkeit der Seele, und trente die örtliche Exiſtenz von derſelben. Den Körper ließ er aber nicht für einen Ort der Seele gelten, ſondern er erklärte die Verbindung zwiſchen Seele und

*) Er ſtarb im J. 304.

und Körper als ein Verhältniß (σχεσις) beyder, ohne daß doch die Seele mit dem Körper wirklich vermiſcht und ihm gegenwärtig wäre. Das Hervorbringen des Verhältniſſes der Seele zum Körper iſt in ihrer Neigung gegründet, durch welche eine Kraft von ihr ausgeht, die den Körper determinirt. Dieſe Kraft iſt eine niedere Seelenkraft, welche eine ideale Ausdehnung hat, und vermöge derſelben mit dem Körper verbunden ſeyn kann. Die Seele an und für ſich kann auch in die Entfernung wirken, und es bedarf dazu keiner körperlichen Berührung, weil ſie unausgedehnt und ohne alle Theile iſt, folglich überall gegenwärtig ſeyn kann. Porphyr erklärte die Einwirkung der Seele auf den Körper mehr durch einen Machtſpruch, als durch einen Grund, den die Erfahrung oder die Natur des empiriſchen Bewußtſeyns beym Wirken der Seele beſtätigt hätte. Auch die Lehre von den Dämonen wurde vom Porphyr weiter entwickelt und genauer beſtimt; ſo wie er ebenfalls zur Erläuterung der Theorie des Plotin vom Urprincipe, oder der oberſten Gottheit, einiges beyzutragen ſuchte.

Obgleich Jamblich, der Schüler des Porphyr, ſeinen Lehrer an Celebrität unter ſeinen Zeitgenoſſen bey weitem übertraf, ſo blieb er doch an Talenten, Kentniſſen und Verdienſten um die Philoſophie weit hinter ihm zurück. Er lebte unter der Regierung Conſtantin's des Großen, wo der Glauben an Magie und Theurgie, an die Möglichkeit eines vertrauten Umgangs mit höhern Geiſtern, an Wundergaben, allgemein verbreitet war, und nicht bloß in den chriſtlichen, ſondern auch in den angeſehenſten heydniſchen Philoſophen ſeine Anhänger und Vertheidiger fand. Alle Moralität wurde damals auch von den heydniſchen Philoſophen auf eine myſtiſche Frömmeley

ley zurückgeführt. Jamblich benutzte die Stimmung ſeines Zeitalters, vielleicht abſichtlich, und inſofern über dasſelbe erhaben, wenn er auch dabey als Betrüger erſchien, vielleicht aber auch durch ſeine eigene Schwärmerey betrogen, und dieſes Letztere iſt das Wahrſcheinlichſte. Er war nicht bloß entſchiedener Anhänger des Plotinſchen Syſtems, ſondern verlor ſich auch noch mehr in die Träumereyen desſelben. Der Myſticismus ging ganz in ſeine praktiſche Lebensart über, und dieſe, nicht eben ſein philoſophiſches Verdienſt, war es, die ihm den hohen Ruf, und den Beynamen des Göttlichen erwarb, wodurch er von ſeinen Zeitgenoſſen und Schülern geehrt wurde. Als philoſophiſcher Schriftſteller iſt Jamblich nur ein mittelmäſſiger Compilator. In ſeiner Lebensgeſchichte des Pythagoras erſcheint dieſer als ein Wundermann. Unter den Schülern des Jamblich waren mehrere, die zu ihrer Zeit ſehr in Anſehn ſtanden, aber als Eklektiker, als Ausleger des Plato und Ariſtoteles, in Hinſicht auf die Geſchichte der Philoſophie ſelbſt weiter nicht merkwürdig ſind. Dahin gehören unter andern Dexippus, Maximus aus Byzanz, Olympiodor aus Alexandria u. a.

Erſt ſpäterhin begint mit dem Proklus aus Lycien eine neue Reihe Alexandriniſcher Philoſophen, die etwas Eigenthümliches hatten. Proklus wurde gebohren nach der Angabe ſeines Lebensbeſchreibers, des Marinus, im J. C. 410, und ſtarb 485. Er ſtudirte die Philoſophie zu Alexandria, und nachher zu Athen unter der Anleitung des Syrianus, Olympiodor und Plutarch, des Sohnes vom Neſtorius, von welches leztern Tochter Aſklepigenia er in der Chaldäiſchen Magie unterrichtet wurde. Er ließ ſich auch in die Eleuſiniſchen Myſterien einwei-

hen. Nach dem Tode des Syrian folgte er demſelben auf dem Lehrſtuhle der Philoſophie nach. Auſſer einer nicht gemeinen philoſophiſchen Gelehrſamkeit, die ſich Proklus erwarb, ſuchte er ſich in den Beſitz aller Kentniſſe zu ſetzen, die nur irgend mit Magie zuſammenhingen, da das philoſophiſche Anſehn beym Publicum ſich mehr auf dieſe Kentniſſe, als auf bloße philoſophiſche Gelehrſamkeit ſtützte, und überhaupt der Genius des Zeitalters einmal nach überirdiſcher Weißheit ſtrebte. Vornehmlich war er einer von denen, die die magiſchen und theurgiſchen Lehren ſchon aus dem entfernteſten Alterthume herleiten wollten. Er ſammelte angeblich Hermetiſche, Orphiſche und Zoroaſtriſche Schriften, die Lehren der Magie und Theurgie enthielten, und erſt damals oder kurz vorher untergeſchoben waren, und glaubte an ihre Echtheit. Dieſe dienten ihm denn zum Beweiſe des ehrwürdigen Alterthums ſeiner geheimen Wiſſenſchaften und Künſte, und oft zur Beſtätigung dieſer ſelbſt. Daß er die Ekſtaſe zur Bedingung des wahren Philoſophirens machte, und ſich in dieſen Zuſtand zu verſetzen ſuchte; daß er ſich eines Anſchauens der Gottheit und des Umganges mit höhern Weſen rühmte, daß er endlich ſich für einen Wunderthäter ausgab, läßt ſich nicht anders von ihm erwarten. Proklus gab auch deßwegen öfters Träume vor, worin ihm bald dieſe, bald jene Gottheit erſchien, und ihm rieth, was er zunächſt thun ſollte. Als er zuerſt von Alexandria nach ſeiner Heymath zurückkehrte, ermunterte ihn auf der Reiſe Minerva im Traume, nach Athen zu gehn, und den Unterricht der dortigen Philoſophen zu benutzen, welchen Rath er auch in der Folge zu ſeinem Vortheile befolgte. Schon in ſeinen Kinderjahren erſchien ihm einmal Apollo, und befreyte

freyte ihn von einer tödtlichen Krankheit. Dieſe Erſcheinungen hatte er in mehrern wichtigen Verhältniſſen ſeines Lebens *).

Es war charakteriſtiſcher Grundſatz der Alexandriniſchen Philoſophie, daß alles Vorhandne aus Einem Principe abſtamme, welches, ob es gleich der Grund der unendlichen Mannichfaltigkeit der Dinge war, doch ſelbſt eine abſolut einfache Subſtanz ſeyn ſollte. Soviel Fleiß und Scharfſinn die Vorgänger des Proklus auch darauf gewandt hatten, dieſen Satz zu befeſtigen und begreiflich zu machen, ſo waren doch viele Schwierigkeiten zurückgeblieben, die ſich am auffallendſten bey der Anwendung desſelben zur Erklärung der Sinnenerſcheinungen offenbarten. Proklus wagte alſo neue Verſuche, das Princip des Alexandriniſchen Syſtems zu ſichern und in ſeiner Anwendung aufzuhellen. Erſtlich: Die Mehrheit kann nicht vor der Einheit hergehn; denn in dieſem Falle würde das Erſte (die Einheit) eine Vielheit ſeyn, und dieſe Vielheit wäre gleichwohl ohne Einheit; denn vor der Einheit ginge erſt die Vielheit her. Die Einheit aber, die aus der Vielheit entſtände, wäre Einheit und nicht Einheit zugleich. Dies letztere iſt aber ſo wenig möglich, als daß eine Vielheit ohne Einheit ſey, folglich kann überhaupt die Vielheit nicht vor der Mehrheit hergehn. Zweytens: Die Einheit und Vielheit können auch nicht urſprünglich zugleich ſeyn. Wäre dies, ſo würde die Vielheit an und für ſich genommen (als ſpecifiſch verſchieden von der

*) S. *Marini* vita *Procli;* ed. Fabric. Hamb. 1700. 4. Vergl. de Burigny Leben des Proklus, in Hißmann's Magazin für die Philoſophie und ihre Geſchichte B. IV.

der Einheit) ohne Einheit ſeyn; dieſes iſt aber unmöglich, und die Einheit an und für ſich genommen wäre zugleich Vielheit, was ebenfalls unmöglich iſt. Drittens: Die Mehrheit muß demnach vor der Einheit hergehn; ſoferne ſie weſentliche Einheit iſt, iſt ſie von der Mehrheit ſpecifiſch verſchieden; die Vielheit geht der Einheit nach, und hat an ihr weſentlich Antheil; aber umgekehrt die Einheit geht nicht der Vielheit nach, ſondern iſt von dieſer unabhängig. Ein weſentliches und abſolutes Eins muß demnach allem vorausgehn, aus welchem die Vielheit entſpringt. Dieſes abſolute Eins theilt ſich allen Dingen mit, und wird durch Vervielfältigung ſeiner ſelbſt zur Vielheit. — Proklus benutzte bey dieſer Beweisführung der Einheit des Urprincips das Raiſonnement der Eleatiker, ſo wie es Plato in ſeinem Parmenides vorgetragen hat. Er ſtellt daher dieſelbe Argumentation auch in folgender Form dar: Das Vorhandne iſt entweder Vieles ohne Einheit; oder Eines und Vieles zugleich. Iſt das Erſte, ſo folgt, daß überhaupt gar nichts iſt. Alles iſt alsdenn zahllos, weil keine Einheit darin iſt; alles iſt ſich ähnlich, weil nichts ein beſtimtes Ding (eine Einheit) iſt; alles iſt ſich aber auch zugleich unähnlich, wiederum weil das Eins fehlt, worin die Dinge zuſammentreffen könten. Iſt das Zweyte; ſo wird damit alle Veränderung aufgehoben. Das Eins kann weder ſeinen Zuſtand, noch ſeinen Ort verändern, weil es ſonſt gleich in die Mehrheit übergehen würde. Iſt das Dritte, ſo hat entweder die Vielheit Theil an der Einheit, oder die Einheit hat Theil an der Vielheit, oder Beyde haben Theil an einander, oder Keines hat Theil am Andern. Hat Keines Theil an dem Andern, ſo iſt die Vielheit ohne Einheit, und das iſt ungereimt. Haben

ben Beyde Theil an einander, ſo muß ein Drittes vorhanden ſeyn, wodurch ſie vereinigt werden, und dies dürfte weder Eins noch Vieles ſeyn; was ebenfalls ungereimt iſt. Es muß alſo eine abſolute Einheit geben, die ohne die Vielheit beſteht, ohne welche die Vielheit nicht ſeyn würde, die alſo der oberſte Grund und die Quelle aller Vielheit iſt. — Noch ein anderer Beweis, welchen Proklus für die Einheit des Urprincips führte, iſt dieſer: Es giebt nur Ein Princip, oder es giebt viele. Wenn viele angenommen werden, ſo ſind dieſe entweder ſchlechthin heterogen, und wirken nicht auf einander; oder ſie ſind einerley, und in gegenſeitiger Wirkſamkeit. Ferner, ſie ſind entweder unendlich, oder endlich. Sie können aber zuvörderſt nicht heterogen ſeyn; denn ſie würden auſſer aller Gemeinſchaft zu einem Ganzen ſich befinden, nicht gemeinſchaftliche Principien der Dinge ſeyn; es wäre eine Vielheit und keine Einheit, und ſo keine Verknüpfung möglich. Alſo muß eine Homogeneität unter den Principien ſtatt finden; dieſe ſelbſt aber, als Grund der Verbindung der Principien, muß über ſie erhaben und von ihnen unabhängig, mithin abſolute Einheit ſeyn. Die Principien können zweytens auch nicht unendlich an Zahl ſeyn. Wären ſie es, ſo ſind die aus ihnen entſtandenen Dinge ebenfalls zahllos, oder nicht. Sind dieſe zahllos, ſo giebt es zwey Unendlichkeiten von Weſen, die Unendlichkeit der Principien, und die Unendlichkeit der aus ihnen entſtandenen Dinge, und das widerſpricht ſich. Sind die entſtandenen Dinge nicht zahllos, ſo ſind die unendlich ſeyn ſollenden Principien nicht ſämtlich Principien, weil aus dem Zahlloſen nichts durch die Zahl Begrenztes werden kann. Ueberdies würde die Unendlichkeit der Principien alle Wiſſen-

ſenſchaft der Dinge unmöglich machen. Die Principien müſſen alſo endlich an Zahl ſeyn, oder vielmehr es muß ein Princip aller Zahlen geben, die abſolute Einheit. — Der letzte Beweis des Proklus endlich für die Einheit des Urprincips iſt folgender: Nur dasjenige kann das Princip aller Dinge ſeyn, an welchem alle Dinge Theil nehmen, welches das Seyn der Dinge begründet, und ohne welches alſo kein Ding ſeyn würde. Für ein ſolches Princip kann das Leben nicht gelten; denn nicht alle Dinge haben am Leben Theil. Auch nicht der Verſtand, weil nicht alle Dinge denken; auch nicht die Exiſtenz, weil nicht alle Dinge abſolut exiſtiren, ſondern entſtehn und verſchwinden; es bleibt demnach nichts übrig, was Princip ſeyn könte, als die Einheit; denn ohne die Einheit iſt überall nichts *).

In der Art der Ableitung der Mannichfaltigkeit der Dinge aus der Ureinheit weicht Proklus vom Plotin ab. Das oberſte Princip ſtellt die Dinge dar (παραγεται), ohne aus ſich ſelbſt herauszugehn, ohne alſo ſelbſt verändert zu werden. Fände eine Veränderung in ihm ſtatt, ſo würde es damit aufhören, eine Ureinheit zu ſeyn. Die Möglichkeit des Her-

*) Proklus hat hier, wie ſeine Vorgänger, den logiſchen Begriff der Einheit, der Princip alles Denkens und Erkennens iſt, mit der Einheit, als materiellem Principe aller Subſtanzen, verwechſelt. Jene kann und muß ſtatt finden; aber es folgt daraus nicht, daß nicht die materiellen Subſtanzen viele Principien haben könten. Auf jener Verwechslung beruht die ſcheinbare Bündigkeit aller vom Proklus vorgebrachten Beweiſe für die Einheit des Urprincips aller Dinge. Sobald aber jene Verwechslung aufgedeckt, und der täuſchende Schein derſelben hervorgehoben iſt, iſt auch damit die Bündigkeit der Beweiſe vernichtet. S. Procl. Inſtitt. Theol. init. — Eiusd. in Theolog. Platonis I, 3 ſq. II, 1. p. 73 ſq.

Hervorbringens aber gründet ſich auf den **Ueberfluß** an Kraft. Denn wäre ein Mangel an dieſer, ſo könte das Ding ſich ſelbſt nicht erhalten, vielweniger könte es andere Dinge hervorbringen. Es fließt hieraus auch, daß das Hervorgebrachte kein Theil des Hervorbringenden iſt, weil das leztere nichts von ſich ſelbſt abſondert. Auch iſt das Hervorbringen kein Uebergang des Weſens des Hervorbringenden in eine andere Form; ſondern es iſt eine Vervielfältigung des Hervorbringenden von ſich ſelbſt durch den Ueberfluß ſeiner Kraft (die Zeugungskraft). Das Hervorgebrachte kann aber dem Hervorbringenden nie **gleich** ſeyn, weil jenes allemal unvollkomner, als dieſes, iſt; aber jenes iſt dieſem ähnlich, eben weil es von ihm hervorgebracht wird. Weil endlich beym Hervorbringen das Hervorbringende nicht aus ſich ſelbſt herausgeht, ſo bleibt auch das Hervorgebrachte in ihm, und geht nicht aus ihm heraus. Die Urſache wird nehmlich durch das Wirken nicht verändert, ſondern die Wirkung iſt immer in der Urſache enthalten. Man kann inzwiſchen das Hervorgebrachte als auſſer dem Hervorbringenden exiſtirend betrachten, ſofern jenes von dieſem verſchieden iſt. Die Einheit kann nun nicht anders wirken, als wie ihrer Natur gemäß (Ενιαιως); ſie kann folglich zunächſt nur **Einheiten** erzeugen, die der Ureinheit am verwandteſten, und die vollkommenſten Einheiten (Ἑναδες αυτοτελεις) in ihrer Art ſind. **Proklus** nahm alſo nicht mit **Plotin** den erſten Verſtand als das unmittelbare Product der Ureinheit an, ſondern Zahlweſen, die, wie er ſich durch eine ſeltſame Täuſchung der Phantaſie vorſtellte, zwar der Ureinheit ähnlich, aber nicht völlig gleich ſeyn ſollten. Er nent ſich aber nicht ſelbſt als den erſten Urheber dieſer Vorſtellungsart, ſondern

dern beruft ſich auf einen andern Philoſophen, der ſie ſchon vor ihm gehabt habe. Wie aus der Erzeugung der Einheiten durch das Ureins nach und nach die Vielheit hervorgehe, wird dadurch begreiflich gemacht, daß allemal die niedere Einheit unter der höhern ſteht, folglich die Einheit herabwärts immer mehr Vielheit wird.

In der Reihe der Zahlen folgt zunächſt auf die Einheit die Zwey (Dyas). Es entſpringen aus der Einheit zunächſt zwey andere Principien. Dieſe ſind die Unendlichkeit oder Uneingeſchränktheit, und die Endlichkeit oder Eingeſchränktheit. Sie ſind die Principien aller Dinge nächſt der Einheit; denn ſie finden ſich in den Dingen, und vor dem Eingeſchränkten oder Uneingeſchränkten muß die Eingeſchränktheit oder Uneingeſchränktheit hergehn. Beyde Principien laſſen noch ein Drittes übrig, das Princip der Verbindung oder der Miſchung. Dieſe drey Principien waren dem Proklus die obern Einheiten (ἑναδες ὑπερϐυσιαι); denn ſie ſind die Bedingungen aller wirklich vorhandenen Weſen, und als ſolche die obern Götter. Aus ihrer Verbindung gieng zuerſt die wirkliche Subſtanz (ουσια, ον) hervor. Sie iſt eine Vereinigung des mannichfaltigen Seyns, und Proklus bezeichnet ſie daher auch durch den Namen: Ein Vieles (ἑν πολλα). Zur Subſtanz gehören unmittelbar Schönheit, Wahrheit und Ebenmaaß. Ohne die erſtere wäre die Verbindung nicht gut; denn das Höchſte kann keine Verbindung ſeyn; ohne die andere wäre die Subſtanz nichts Wirkliches; und ohne das dritte wäre überhaupt keine ſchickliche Verbindung möglich. Die wirkliche Subſtanz wird durch die Monas mittelſt der Veränderung gezeugt, oder die wirkliche Subſtanz geht

aus

aus ſich ſelbſt hervor, und bewirkt dadurch das Leben. Die wirkliche Subſtanz enthält alſo ein Uneingeſchränktes, ein Eingeſchränktes, und das Leben. Sie iſt folglich wiederum eine Dreyheit. Aber das Leben entwickelt ſich abermals in eine Dreyheit. Es drückt nehmlich eine Veränderung der Miſchung und Sonderung der wirklichen Subſtanz (der intellectualen Formen) aus. Oder aus dem Leben geht der Verſtand, und aus dem Verſtande die Seele hervor *).

Eine nothwendige Folge aus dem Alexandriniſchen Syſteme, ſowohl wie es Plotin, als wie es Proklus aufſtellte, war die Behauptung der Ewigkeit der Welt. Da dieſe aber der Moſaiſchen Schöpfungstheorie widerſprach, ſo wurden die chriſtlichen Philoſophen lebhafte Gegner derſelben. Proklus ſuchte ſie deßwegen in einer beſondern Schrift mit allen Gründen zu beweiſen, die ihm ſein Nachdenken und ſeine hiſtoriſche Kentniß der Philoſophie nur darboten. Jene Schrift iſt verloren; aber wir können doch die Argumente des Proklus aus dem Werke eines der gelehrteſten und ſcharfſinnigſten Beſtreiter derſelben, des Johann Philopon, des Grammatikers, der ein chriſtlicher Philoſoph war, kennen lernen. Es ſind folgende: Erſtlich: Hatte die Welt einen Anfang, ſo iſt unbegreiflich, warum Gott ſie nicht

*) Proklus machte die Monas zum oberſten, die Dyas zum zweyten, und die Trias zum dritten Grundprincipe der Dinge. Aus der Trias entwickeln ſich immer herabwärts neue Triaden. Dies wird ſo ausgedrückt: Die Monas gehört zur erſten und beſten Trias; die Dyas zur zweyten Trias (wo mit dem Eingeſchränkten und Uneingeſchränkten die Miſchung verbunden iſt). S. Procl. in theol. Plat. III, 7 ſq. IV, 1.

nicht früher ſchuf, da er ſie doch von Ewigkeit her hätte ſchaffen können. Zweytens: Die Idee der Welt iſt ewig im göttlichen Verſtande; die Welt iſt ein Abdruck dieſer Idee, und ſteht folglich in nothwendiger Relation zu dieſer. Alle relative Dinge aber ſind zugleich, und alſo müſſen auch die Welt und die Idee derſelben zugleich ewig ſeyn. Drittens: Eine wirkende Urſache wirkt entweder immer, oder wirkt zuweilen nicht. Wirkt ſie immer, ſo iſt die Wirkung mit ihr zugleich vorhanden. Wirkt ſie nicht immer, ſo muß eine andere Urſache ſie zur Thätigkeit bringen. Dieſes letztere geht entweder ins Unendliche, oder es muß eine ewig wirkende erſte Urſache vorhanden ſeyn. Nun iſt jenes undenkbar; alſo bleibt dieſes übrig. Die Welt iſt ewig, wie ihre Urſache. Viertens: Gott iſt unveränderlich, weil jede Veränderung in ihm Mangel und Unvollkommenheit vorausſetzen würde. Hätte Gott aber die Welt in der Zeit geſchaffen, ſo würde er aus einem Nichtſchöpfer ein Schöpfer geworden, mithin verändert ſeyn. Alſo kann Gott die Welt nicht in der Zeit geſchaffen haben. Fünftens: Wenn die Welt entſtanden iſt, und wieder untergeht, ſo iſt auch die Zeit mit ihr entſtanden, und wird mit ihr aufhören. Demnach exiſtirte einmal keine Zeit, und wird einmal keine Zeit exiſtiren. Es exiſtirt aber dermalen eine Zeit. Folglich war eine Zeit vor der Zeit, und wird eine Zeit ſeyn nach der Zeit. Beydes aber iſt ungereimt. Die Welt iſt alſo nicht entſtanden, und wird nicht untergehn. Sechstens: Gott als ein allmächtiges Weſen kann zwar die Welt zerſtören; aber als das allgütigſte Weſen hat er nicht das Vermögen dazu. Wenn die Welt aber nicht zerſtört werden kann, ſo kann ſie auch nicht entſtanden ſeyn. Auſſer den hier angeführten Beweiſen für die

Ewig=

Ewigkeit der Welt bringt Proklus noch zwölf andere vor, die aber mit den obigen im Weſentlichen zuſammenlaufen. Gegen mehrere derſelben hat ſchon Philoponus ſehr ſcharfſinnig argumentirt, obgleich der Streit unentſchieden blieb, da ſich hier die Antinomieen der dialektiſchen Vernunft offenbaren und der Schlüſſel zur Löſung derſelben fehlte, den erſt die kritiſche Philoſophie entdeckt hat *).

Proklus hatte eine ſehr große Zahl von Schülern, unter denen ſich mehrere der trefflichſten und berühmteſten Commentatoren des Plato und Ariſtoteles befinden, deren Werke ſich bis auf unſere Zeiten erhalten haben. Es gehören dahin Heliodor und Ammonius, Söhne des Hermias. Beyde lehrten die Philoſophie zu Alexandria, und zwar zeichnete ſich der letztere vorzüglich aus. Er war inzwiſchen mehr Erklärer älterer Philoſophen, namentlich des Ariſtoteles, als Selbſtdenker; aber er hatte eine richtigere und geſundere Auslegungsart, als die meiſten ſeiner Vorgänger und Zeitgenoſſen, verfuhr mit Kritik, und iſt dadurch für uns ſehr nützlich geworden. Seine Commentare zu den Ariſtoteliſchen Büchern von den Kategorieen und de interpretatione ſind überaus ſchätzbar. Noch verdienter machten ſich durch ähnliche Arbeiten mehrere ſeiner Zöglinge, die im ſechsten Jahrhunderte unter der Regierung des Kayſers Juſtinian blühten. Damascius, ein Syrer von Geburt, ſchrieb einen Commentar über die Plato=

*) S. *Io. Philopon.* contra Proclum de aeternitate mundi. Venet. 1535. fol. Vergl. Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. III. S. 542., wo die Argumente des Proklus im Geiſte der ältern Philoſophie vor Kant beurtheilt ſind, wiewohl ſich wiederum gegen die Gegengründe manches erinnern läßt.

Platoniſche Philoſophie, und ein Werk über die Principien der Dinge, worin er Zweifel aufwarf und zu löſen ſuchte. Am meiſten aber that ſich hervor Simplicius, aus Cilicien gebürtig. Er hatte ſich ebenfalls zu Alexandria gebildet, und lebte hernach in Athen. Auf Befehl des Juſtinian mußte er nebſt dem Damascius, Eulalius, und andern chriſtlichen Philoſophen flüchten, und begab ſich zum Könige Chosroes von Perſien, der für ihn und ſeine Freunde eine ſolche Achtung gewann, daß er ihre freye Wiederkehr und Sicherheit gegen Religionsverfolgung zu einer Friedensbedingung mit den Römern machte. Simplicius war unſtreitig unter den Auslegern des Ariſtoteles der gelehrteſte und ſcharfſinnigſte. Er hatte die Werke der ältern griechiſchen Philoſophen, ſo viele deren damals noch übrig waren, faſt alle geleſen, und benutzte ſie hauptſächlich zur Erläuterung des Hiſtoriſchen in den Ariſtoteliſchen Werken. Von dieſer Seite iſt ihm kein anderer Commentator des Ariſtoteles gleich zu ſetzen, und wir verdanken ihm viele hiſtoriſche Nachrichten über ältere Philoſopheme und Fragmente aus verlornen Werken des frühern philoſophiſchen Alterthums, die er ſeinen Commentaren eingewebt hat. Auch ſchränkte er ſeine philoſophiſchen Studien nicht lediglich, wie manche ſeiner Zeitgenoſſen, auf den Plato und Ariſtoteles ein, deren Lehren noch dazu von ihnen im Geiſte des Alexandrinismus gedeutet wurden; ſondern er machte ſich auch mit den übrigen griechiſchen Syſtemen vertraut, und erwarb ſich dadurch eine unbefangenere philoſophiſche Denkart, die in ſeinen Commentaren unverkenbar zu Tage liegt, und dieſelben auf's rühmlichſte von andern unterſcheidet. Von ſeiner genauen Bekantſchaft mit dem Stoicismus zeugt ſein Commen-

mentar zum Epiktet. Als heydniſcher Philoſoph wurde er in die Streitigkeiten mit den chriſtlichen Philoſophen verwickelt, und vornehmlich hatte er den Johann Philopon zum Widerſacher, den er deßwegen öfter in ſeinen Commentaren, auch in Anſehung der Lehre von der Ewigkeit der Welt, nicht immer auf eine glimpfliche und feine Art behandelt und abfertigt *).

Je mehr ſich in den nächſten Jahrhunderten nach Chriſti Geburt das Chriſtenthum verbreitete, deſto mehr Einfluß mußte es auch auf die philoſophiſche Denkart des Publicums und den wiſſenſchaftlichen Zuſtand der Philoſophie ſelbſt gewinnen. Man kann aber das Verhältniß im Allgemeinen, welches das damalige Chriſtenthum zur Philoſophie hatte, nach folgenden Merkmalen beurtheilen, die zugleich darüber Aufſchluß geben, warum die heydniſchen Religionen nicht in eine eben ſo lebhafte Colliſion mit der Philoſophie geriethen und gerathen konten. Erſtlich: Das Chriſtenthum war in ſeiner Eigenthümlichkeit, das heißt theils als Lehre Chriſti und der Apoſtel, theils als ſpätere Deutung und Modification dieſer Lehre durch die Kirchenväter, mit der Philoſophie des Zeitalters verflochten, und erſchien dadurch ſelbſt als ein beſtimtes philoſophiſches Syſtem. Daher auch die Chriſten zwar anfangs nur als eine jüdiſche religiöſe Secte, aber in der Folge als eine beſondere philoſophiſche Partey, von den heydniſchen Philoſophen beurtheilt wurden. So wie aber die verſchiedenen philo-

*) Vergl. die literariſchen Notizen von den Auslegern des Ariſtoteles im erſten Bande der Werke des Ariſtoteles nach meiner Ausgabe.

philoſophiſchen Parteyen der Griechen mit einander in beſtändiger Fehde wegen ihrer Grundſätze waren, bis die alexandriniſchen Lehrer durch den von ihnen verſuchten Eklekticismus einen Frieden unter denſelben ſtiften zu können vermeynten; ſo entſtand nach und nach durch hinzukommende beſondere Urſachen, die im Weſen des Chriſtenthums und den äuſſern Schickſalen desſelben lagen, ein Streit zwiſchen der chriſtlichen und der heydniſchen Philoſophie überhaupt. Zweytens: Das Chriſtenthum hatte eine ganz andere Erkentnißquelle, als die heydniſche Philoſophie. Da es zuerſt unter einer jüdiſchen Religionspartey ſich bildete, und ſich an das Judenthum anſchloß, ſo nahm es die heiligen Bücher des alten Teſtaments, hauptſächlich die Moſaiſchen, als Codex und Kanon nicht bloß der Reflexion, ſondern auch der Weißheit überhaupt an, und legte dem Inhalte derſelben eine apodiktiſche Gewißheit bey vermöge ſeines Urſprungs aus der unmittelbaren Offenbarung der Gottheit. Dieſer Urſprung, ſofern er einmal Artikel des religiöſen Glaubens geworden war, ließ kein Vernünfteln über den Inhalt jener Bücher weiter zu; dieſer Inhalt kam von Gott her; wie durfte die Vernunft ſich unterfangen, die Wahrheit desſelben zu bezweifeln? Die Bücher des neuen Teſtaments, als die Urkunden des Chriſtenthums im engern Sinne, wurde ebenfalls für Werke göttlicher Abkunft angenommen, und ſo auch ihrem Inhalte eine unverbrüchliche Gültigkeit beygemeſſen. Folglich wurde die Beurtheilung des Chriſtenthums überhaupt der Vernunft entzogen. Gleichwohl enthielt das Chriſtenthum überhaupt Sätze, die entweder aus dieſer und jener Philoſophie des Zeitalters geradezu hergenommen und entſtanden waren, und folglich der raiſonnirenden Kritik immer ausgeſetzt blieben, oder doch,

doch, ſofern ſie etwa original waren (wie die Moſaiſche Lehre von der Weltſchöpfung, vom Urſprunge des Böſen) gerade deßwegen, weil ſie göttlichen Urſprungs ſeyn ſollten, die Prüfung der philoſophirenden Vernunft am wenigſten ablehnen zu können ſchienen. Es war alſo der Natur der Sache nach eine Anfechtung des chriſtlichen Religionsglaubens und aller geoffenbarten bibliſchen Lehren von Seiten der heydniſchen Philoſophen, wenn jene mit der Vorſtellungsart dieſer im Widerſtreite waren, unvermeidlich. Aber der Kampf beyder Parteyen konte weder vermittelt, noch für die eine oder die andere entſchieden werden, weil es an einem höhern Richter fehlte, welchen beyde gemeinſchaftlich anerkant hätten. Die heydniſchen Philoſophen beriefen ſich auf die Vernunft, als den einzig gültigen Probierſtein des Wahren; die chriſtlichen ordneten die Vernunft dem unter, was ſie als Offenbarung der Gottheit erkanten, und verlangten, daß die Heyden ihre Vernunft unter dem Gehorſame des Glaubens gefangen nehmen ſollten, wenn ſie den chriſtlichen Dogmen widerſprach. Dieſes Verhältniß des Chriſtenthums zur heydniſchen Philoſophie mußte dem Antagonism beyder den Charakter geben, den er wirklich hatte. Die chriſtlichen Philoſophen wurden intolerant, argumentirten mit Machtſprüchen und Appellationen an ein höchſtes unſichtbares Tribunal, und giengen endlich zur thätigen Verfolgung und Bedrückung ihrer Gegner über. Die heydniſchen Philoſophen wurden höhniſch und ſpöttiſch, weil ihre Gegner ſich der Vernunft begaben, und doch über die Vernunft den Sieg davon tragen wollten. Drittens: Von beyden Parteyen wäre wahrſcheinlich, da ihre Erkentnißquellen, aus denen ſie ſchöpften, einander ſo entgegengeſetzt waren, die eine oder die andere früher un-

terdrückt worden; der Glaube an die Offenbarung hätte entweder die Vernunft, oder die Vernunft den Glauben an die Offenbarung beſiegt; wenn nicht die chriſtliche Parten ſich der heydniſchen genähert und die Philoſophie ſelbſt zu Hülfe gerufen hätte, um ſich der Philoſophie zu erwehren; wodurch der Streit nothwendig dauernder, und je länger er dauerte, deſto heftiger und erbitterter werden mußte. Die älteſten chriſtlichen Lehrer wollten die Griechen überreden, daß die Philoſophie der letztern aus den Moſaiſchen Schriften entlehnt ſey. Damit behaupteten ſie eine Uebereinſtimmung beyder, die nicht nur nicht ſtatt fand, und die leicht zu widerlegen war, ſondern die auch manche anderweitige Skepſis an dem Urſprunge und der Gültigkeit der Moſaiſchen Lehre veranlaßte. Ferner ſie bedienten ſich der griechiſchen Philoſophie, um das Chriſtenthum zu verdeutlichen, zu ergänzen und in ein Syſtem zu bringen, das der Religionsphiloſophie der griechiſchen Weltweiſen ähnelte, und dadurch die Anhänger der letztern deſto leichter und ſicherer für das Chriſtenthum einzunehmen. Damit aber räumten ſie der heydniſchen Philoſophie einen Werth ein, der den geiſtvollern und ſcharfſichtigern Anhängern derſelben das Chriſtenthum gleichgültig machte, ſofern dieſes der Muſe der Philoſophie bedurfte, anſtatt daß die Muſe der Philoſophie der Offenbarung überhoben ſeyn konte. Mit dieſer Benutzung der heydniſchen Philoſophie, und dem Bemühen, das Chriſtenthum ihr zu nähern, konte ſich aber die verachtende Herabwürdigung nicht vertragen, womit die chriſtlichen Lehrer gleichwohl auf die heydniſche Weißheit hinſahn und darüber urtheilten. Auf Seiten der heydniſchen Philoſophen mußte dies lebhaften und bittern Widerſpruch finden, und fand ihn wirklich. Viertens: Wenn auch das

Chri-

Chriſtenthum, vornehmlich in ſeinem praktiſchen Theile, Vieles enthielt, wodurch es ſich vor allen griechiſchen philoſophiſchen Syſtemen vortheilhaft auszeichnete, und ſelbſt im Urtheile der Vernunft dieſen den Preis abgewinnen konte; ſo war es doch damals durch den Geſichtspunkt, woraus man es betrachtete, durch die Art, wie man es bearbeitete, darſtellte und anwandte, zu ſehr mit den Schlacken der Schwärmerey und eines abergläubiſchen religiöſen Wahnes verſetzt, als daß es den Beyfall gerade der ausgezeichnetſten philoſophirenden Köpfe unter den Heyden hätte an ſich ziehen können. Was im theoretiſchen Theile des Chriſtenthums Vernunftmäſſiges lag, ſchien dieſen ſchon ihre Philoſophie zu enthalten, und zwar in den Begriffen weit vollkomner und gründlicher, als es die Urkunden des Chriſtenthums und die Auslegung derſelben gewährten. Dadurch hatte folglich das Chriſtenthum für ſie keinen Reiz, oder dieſer Reiz wurde wenigſtens durch Manches aufgewogen, was vernunftwidrig oder doch für die Vernunft unbegreiflich ſchien. Der echte praktiſche Theil des Chriſtenthums war aber damals ſelbſt von ſeinen Anhängern nicht ſonderlich hervorgehoben, und überdem mit einer Schwärmerey und Myſtik umhüllt, die ſich von der Schwärmerey und Myſtik namentlich der alexandriniſchen Philoſophen wenig unterſchied, zuweilen wohl gar noch excentriſcher war, als dieſe. An Gelehrſamkeit und meiſtens an philoſophiſchem Geiſte waren auch die heydniſchen Philoſophen den chriſtlichen Lehrern überlegen. Es ſind ſehr wenige unter den Kirchenvätern, die man in dieſem Betrachte mit den berühmteſten unter ihren heydniſchen philoſophiſchen Zeitgenoſſen zuſammenſtellen kann. Der Vortheil des Streits mußte demnach oft für den unbefangenen Beurtheiler bey

den letztern ſeyn. Eben dadurch aber wurde er immer genährt, bis endlich das Chriſtenthum, weniger durch ſich ſelbſt in ſeiner damaligen Beſchaffenheit, als durch die Denkart und die nachher immer allgemeiner einreiſſende Barbarey des Zeitalters, den Verfall der unabhängigen Philoſophie der Vernunft, die Intoleranz der chriſtlichen Lehrer und Häupter der Kirche, die den Arm der weltlichen Macht in ihr Intereſſe zu ziehen wußten, und dieſen zur gänzlichen Unterdrückung des Heydenthums und der heydniſchen Philoſophie in ihrem Gebiete gebrauchten, den Sieg davon trug, und die Philoſophie der Vernunft dem Glauben an die wirkliche oder vermeynte Offenbarung unterordnete, oder ſo gut, wie es ſich thun laſſen wollte, damit vereinigte.

Es verdient unter den chriſtlichen Philoſophen eine vorzügliche Aufmerkſamkeit Auguſtin, ſowohl durch wahren philoſophiſchen Geiſt, der ſich in ſeinem Forſchen nach Wahrheit offenbart, als auch durch die Art, wie er die Philoſophie mit Gegenſtänden der chriſtlichen Offenbarung zu verbinden ſuchte. Mehr als irgend einer hat auch Auguſtin auf ſein eigenes und auf die ſpätern Zeitalter gewirkt, und in der katholiſchen Kirche iſt er bis auf unſere Tage ein Schriftſteller von kanoniſchem Anſehn geblieben. Er hat beſonders dabey das eigenthümliche Verdienſt, daß er Philoſophie und poſitive Religion nach ihren verſchiedenen Erkentnißquellen von einander trente, und alſo über beyde aus verſchiedenen und den ihnen angemeſſenen Principien raiſonnirte; anſtatt daß ſeine Vorgänger, wie Tatian, Juſtin der Märtyrer, Clemens von Alexandria, die Philoſophie ebenfalls aus der Moſaiſchen Offenbarung herleiteten, und ſo die-

dieſelbe mit der poſitiven Religion auf einerley Erkent- nißquelle und einerley Principien zurück zu führen trachteten. Auguſtin war von Geburt ein Africa- ner, und beſchäfftigte ſich in ſeinen früheſten Jahren zu Carthago, wo er ſeine erſte Bildung empfing, mit dem Studium der Beredſamkeit. Zufällig lernte er den Hortenſius des Cicero kennen, eine jetzt verlorne Schrift, deren Inhalt eine Vertheidigung der neuern Akademie gegen die Angriffe des Dogma- tismus war. Die Begeiſterung, womit Cicero darin zum Lobe der Philoſophie ſprach, erwärmte ihn, und weckte den Eifer, ſich ihr zu widmen, der ihm in der Folge ſein ganzes Leben hindurch eigen blieb. Er ſtudirte mehrere philoſophiſche Syſteme der Griechen, wiewohl dem Anſcheine nach rhapſodiſch, ohne Ord- nung und Zuſammenhang. Beſonders anziehend waren für ihn die Kategorieen des Ariſtoteles, mittelſt deren er ſich anfangs ein Intellectualſyſtem bilden zu können glaubte, das für die Vernunft be- friedigend wäre. Aber die Bekantſchaft, die er kurz darauf mit dem Manichäismus machte, verwi- ckelte ihn in die Schwierigkeiten, die mit der Lehre vom Urſprunge des Uebels verbunden ſind, und da- durch wurde er an ſeinen Begriffen von der Gottheit irre, auf die ihn ſeine Speculation geführt hatte, und die er übrigens durch dieſe rechtfertigen zu können meynte. Auguſtin beſtrebte ſich lange vergebens, jene Schwierigkeiten zu löſen. So wenig ihm dies ge- lang, ſo konten ſie ihn doch auch nicht bewegen, ſeiner Philoſophie von Gott und Welt ganz untreu zu wer- den. Das Studium der Aſtrologie und Magie, das er ergriff, um dadurch eine Auskunft zu finden, beſſerte auch nichts. Er ward alſo darüber zum Skeptiker,

 gab

gab Philoſophie ganz auf, und entſchloß ſich, ſeine Studien bloß auf die Beredſamkeit einzuſchränken. Er wurde in Mayland als öffentlicher Lehrer der Redekunſt angeſtellt. Hier lehrte damals der heilige Ambroſius die Philoſophie, und deſſen Vortrag war es, der die philoſophiſche Muſe des Auguſtin zuerſt aus ihrem Schlummer wieder zu neuer Thätigkeit weckte. Sein Hang zum Philoſophiren wurde noch mehr belebt durch das Leſen einiger Schriften von Alexandriniſchen Philoſophen, die in's Lateiniſche überſetzt waren. Auguſtin bemühte ſich, in die Stimmung verſetzt zu werden, welche die Alexandriniſche Philoſophie zur Bedingung der Theilnahme an ihr foderte, und es gelang ihm, ſich in die Ekſtaſe zu verlieren, und ſo die vermeynten Anſchauungen überirdiſcher Dinge in ſich hervorzubringen, welche die Ekſtatiker zu haben wähnten und vorgaben. Hier glaubte er auch eine Erklärung der Möglichkeit des Uebels anzutreffen, und die Gottheit gerechtfertigt zu finden. Das Uebel erſchien im Alexandriniſchen Syſteme in einer ganz andern Geſtalt oder von einer ganz andern Natur, als es dem gemeinen Blicke ſich zeigt. Es erſchien als eine bloße Negation, und vermittelſt dieſes Begriffs fiel auf die Gottheit gar kein Vorwurf wegen der Exiſtenz desſelben zurück. Auguſtin fand auch die alexandriniſche Philoſophie und den Inhalt des neuen Teſtaments ſehr zuſammenſtimmend, und dadurch wurde er noch mehr geſpant. Sein Zuſtand gieng jetzt in Schwärmerey über; er glaubte eine überirdiſche Stimme zu hören, die ihm befahl zu leſen, gerieth zufällig auf eine Stelle in den Briefen des Apoſtels Paulus, die von der Schwelgerey abmahnt, wurde dadurch heftig erſchüttert und ließ ſich taufen. Seine Zweifel verloren

loren ſich in ſeinen Glauben an die chriſtliche Religion. Er ſtarb im Jahre 430 *).

Auguſtin legte es in ſeinen Schriften nicht darauf an, ein beſonderes philoſophiſches Syſtem darzuſtellen. Er bemühte ſich, das Chriſtenthum durch Verbindung desſelben mit der Philoſophie noch mehr zu erläutern, zu ergänzen und zu befeſtigen. Daher handelt er nur einzelne Lehren ab, die ihm etwa noch einer genauern Unterſuchung und Begründung bedürftig ſchienen, oder worauf er durch beſondere Veranlaſſungen in den Zeitumſtänden, auch wohl durch eine zufällige philoſophiſche Laune, geführt wurde. Die Grundſätze, denen er hierbey folgte, waren im Weſentlichen die Alexandriniſchen; nur daß er ſich nicht unbedingt zu ihnen bekante, ſondern manches änderte, oder mit neuen Beſtimmungen dachte, oder auch aus ihm eigenthümlichen Gründen entwickelte. Ueberhaupt aber iſt es merkwürdig, daß Auguſtin die Aehnlichkeit zwiſchen den Alexandriniſchen Lehren und den Lehren des Chriſtenthums größer fand, als die meiſten ſeiner Vorgänger und Zeitgenoſſen, und alſo auch nicht ein Gegner jener wurde, ſondern vielmehr den Frieden zwiſchen der Philoſophie und dem Chriſtenthume zu bewirken ſuchte. Zu den intereſſantern philoſophiſchen Raiſonnements des Auguſtin gehört zunächſt dasjenige, wodurch er das Daſeyn und die Eigenſchaften Gottes bewies. Gott iſt das höchſte und vollkommenſte Weſen unter allen, dem keines vorzuziehen oder gleich zu ſetzen iſt. Wenn dem-

*) S. *Bruckeri* hiſtor. crit. philoſoph. T. III. p. 485. *Bayle* Dict. Art. Auguſtin. Tiedemann's Geiſt der specul. Philoſ. B. III. S. 460.

demnach überall ein höchſtes Weſen vorhanden iſt, ſo muß dieſes Gott ſeyn; es muß ewig und unveränderlich ſeyn; wäre es nicht ewig und unveränderlich, ſo könte es auch nicht das höchſte Weſen ſeyn. Angenommen nun, daß etwas exiſtirte, welches vollkommner, als unſere Vernunft, ewig und unveränderlich wäre, ſo müßte dieſes entweder ſelbſt Gott ſeyn, falls kein höheres Weſen vorhanden wäre, oder Gott wäre ein noch höheres Weſen. Man mag ſetzen, welchen von beyden Fällen man will, ſo iſt das Daſeyn Gottes in dem einen, wie in dem andern, nothwendig. Unſer Verſtand erkent aber in der Zahlenlehre ewige und unveränderliche Wahrheiten; alle Menſchen haben eine Idee von einer Weißheit, weil alle wünſchen, weiſe zu ſeyn; es giebt für alle eine belehrende Wahrheit, durch die ein jeder nach ſeinem Vermögen Wahrheit erkent; demnach exiſtirt etwas, das über allen unſern Verſtand erhaben iſt, und dies iſt entweder ſelbſt Gott, falls nichts Höheres exiſtirt, oder das Höhere, was exiſtirt, iſt Gott. Auch die Eigenſchaften Gottes beſtimte Auguſtin weiter dem Alexandriniſchen Lehrbegriffe gemäß. Gott iſt kein Körper, weil er an keinem Orte iſt; denn alles, was in einem Orte ſich befindet, iſt körperlich. Gott iſt alſo nirgendwo, ſondern alles in Gott, jedoch nicht in dem Sinne, als ob Gott ſelbſt der Ort für alles Vorhandene wäre. Gott iſt ein verſtändiges Weſen, und ſein Verſtand und Wiſſen ſind unendlich. Dieſes folgerte Auguſtin aus der Unendlichkeit der Zahlen, in Anſehung deren man doch nicht annehmen dürfe, daß der Gottheit eine Zahl verborgen ſey, daher ſich ſeine Kentniß in's Unendliche erſtrecken müſſe. Gott iſt ein lebendes Weſen, weil er das Vollkommenſte, und das Leben beſſer iſt, als die Leb-

loſigkeit. Er iſt das Leben ſelbſt (das Princip des Lebens), weil dieſes beſſer iſt, als das Belebte (das von einem andern Principe Leben empfangen hat). Nun iſt aber das empfindende Leben beſſer, als das Pflanzenleben; das denkende wiederum beſſer, als das empfindende; das unveränderlich denkende beſſer, als das veränderlich denkende; oder Gott iſt das lebendige Princip des Lebens und der Weißheit, und in ſeiner Weißheit unveränderlich. Gott iſt der Schöpfer der Dinge; er erkante dieſe, bevor ſie ins Daſeyn gelangten; er kent alſo die Dinge nicht, weil ſie ſind, ſondern die Dinge ſind, weil Gott ſie denkt. Die Kentniß Gottes von den Dingen iſt demnach von der menſchlichen Kentniß unendlich verſchieden. Die Dinge, die der göttliche Verſtand denkt, ſind durch denſelben zugleich vorhanden. Der Menſch erkent die Dinge; aber ihr Daſeyn iſt von ſeiner Erkentniß unabhängig.

Der göttliche Verſtand enhält ewige und unveränderliche Ideen, nicht bloß als Actus des Denkens, ſondern auch als die Formen und Muſter aller Dinge. Die Dinge ſind dadurch, was ſie ſind, daß ſie an dieſen Ideen Theil nehmen, und unſere Vernunft iſt dadurch Vernunft, daß ſie an der göttlichen Theil nimt. Gott iſt der Schöpfer alles Vorhandenen; er iſt die Urſache des Lebens, der Ordnung und der Erhaltung der Dinge. Dieſes ſezt in ihm ein Verfahren nach Gründen und eine Vernunft voraus; die Gründe aber, oder die ewigen Formen der Dinge, müſſen verſchieden ſeyn, weil die Gründe ſelbſt es ſind. Ungeachtet Auguſtin die Ideen Gottes nicht als bloße Ideale annimt, nach welchen die Dinge gebildet wären, ohne daß den Ideen ſubſtantielle Natur zukäme, an welcher die Dinge Theil nähmen, und durch welche Theilnahme ſie ſelbſt erſt Realität empfiengen;

pfiengen; ſondern er vielmehr die Ideen für abſolute Realitäten hält, die durch ihre Beziehung auf die Dinge dieſen erſt Realität mittheilen; ſo war er doch ein entſchiedner Gegner der Emanationslehre, weil ſie der Moſaiſchen Schöpfungstheorie, die er als Anhänger des Chriſtenthums für gültig anerkante, zuwider lief. Den Widerſpruch, der hierdurch in ſeine Vorſtellungsart kam, indem er einmal alle Realität in den göttlichen Verſtand verſetzte, und doch nicht alle Dinge als zur Gottheit gehörig vorgeſtellt wiſſen wollte, ſcheint er nicht bemerkt oder geachtet zu haben. Er bewies im Gegentheile die Verſchiedenheit der Dinge von dem göttlichen Weſen mit Gründen, die in der That für die Vertheidiger der Emanationstheorie unwiderleglich ſind. Gott iſt unveränderlich; die menſchliche Seele hingegen iſt veränderlich; beyden komt alſo nicht ein gleiches Weſen zu, und die Seele kann auch nicht ein Ausfluß aus der Gottheit ſeyn. Die Unveränderlichkeit Gottes aber ſtützte Auguſtin auf folgende Argumentation: Gott iſt das Vollkommenſte, und ſeine Vollkommenheit kann durch keine höhere übertroffen werden. Ein unveränderliches Weſen iſt vollkomner, als ein veränderliches; alſo muß der Gottheit Unveränderlichkeit, und ſo auch Unvergänglichkeit zukommen. Auguſtin behauptete dieſe Unveränderlichkeit Gottes, wie ſeine Vorgänger, ſo ſtrenge, daß er auch alle Succeſſion des Daſeyns, allen Wechſel der Vorſtellungen, von der Gottheit ausſchloß. Die Gottheit iſt, und in dieſem ihren Seyn iſt das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige von Ewigkeit zu Ewigkeit untheilbar enthalten. Gott iſt auch ein einfaches Weſen. Einfach erklärt Auguſtin für dasjenige, bey welchem Subſtanz und Qualität nicht unterſchieden werden können, dem alſo gar keine Qualität

lität eigen iſt. Ein Ding, das etwas hat, das folglich als Subject von ſeiner Beſchaffenheit verſchieden iſt, iſt auch veränderlich. Das Subject iſt nicht ſeine Beſchaffenheit; ein Gefäß iſt nicht das, was in ihm enthalten iſt; beyde ſind alſo von einander verſchieden, mithin von einander trenbar und veränderlich. Auguſtin nahm alſo keine nothwendige Verknüpfung zwiſchen Subject und Prädicat an, weil er aus der Verbindung beyder die Veränderlichkeit als eine nothwendige Folge zog. Der Beweis wird aber ungültig, ſobald man ſich eine nothwendige Syntheſis zwiſchen Subject und Prädicat denkt, wobey auch eine Unveränderlichkeit des Subjects ſtatt finden kann. Die Einfachheit wird bey dieſer Syntheſis nur logiſch aufgehoben, nicht objectiv.

Es iſt unter dieſen Vorausſetzungen gar nicht zu verwundern, daß Auguſtin die Natur der Gottheit auf eine Art beſtimt, die mit ſich ſelbſt nach den Regeln unſers Vorſtellungsvermögens in dem offenbarſten Widerſtreite iſt; obgleich ſeine Auctorität bewirkt hat, daß viele Theologen in der Folge jener Beſtimmung anhingen, und die Widerſprüche entweder überſahen, oder nicht für wahre Widerſprüche hielten. Gott iſt die vollkommenſte Subſtanz, das abſoluteſte Weſen. Aber er iſt Subſtanz ſchlechthin, ohne alles Accidens, weil dieſes immer den Begriff der Veränderlichkeit der Subſtanz mit ſich führt. Gleichwohl ſteht Gott im Verhältniſſe zur Welt, und deswegen ſind ihm relative Eigenſchaften nothwendig, die aber ſeine abſolute Subſtantialität nicht aufheben. Alſo iſt Gott Schöpfer, ohne das Bedürfniß der Schöpfung gehabt zu haben; er iſt Urheber des Veränderlichen, ohne ſelbſt eine Veränderung zu leiden; er iſt ewig, ohne in der Zeit zu exiſtiren, denn die

Zeit

Zeit entſtand erſt mit der Schöpfung; er iſt, ohne im Raume zu ſeyn, überall gegenwärtig; er iſt groß ohne Quantität, und gütig ohne Qualität. Wie ſich dieſe Begriffe von den Eigenſchaften Gottes mit einander vereinigen laſſen, iſt freylich nicht einzuſehen; aber es war in der That unmöglich, ſich von der Verwirrung zu befreyen, ſo lange man eine theoretiſche Erkentniß des überſinnlichen Urprincips für möglich hielt, und dieſe zu realiſiren ſtrebte. Man bemerkte nicht, daß die Prädicate, die man der Gottheit beylegte, entweder ſinnliche waren, und ihr alſo nicht zukommen konten, da ſie als überſinlich gedacht werden mußte, oder daß es blos verneinende Prädicate waren, die folglich keine reale Eigenſchaften der Gottheit ausdrückten. Auguſtin ſuchte inzwiſchen die obigen Widerſprüche dadurch zu heben, oder wenigſtens minder fühlbar zu machen, daß er die angenommenen Eigenſchaften der Gottheit mit ihr als Subſtanz durchaus zur Einheit verknüpfte, ſo daß in dem Inbegriffe der göttlichen Eigenſchaften immer nur die Subſtanz der Gottheit und in der Subſtanz jene Eigenſchaften gedacht wurden. Ein Ding, bey welchem die Subſtanz und die Qualität unterſchieden werden, iſt nicht das vollkommenſte; denn es iſt nicht ſeine Qualität, nur Theil. Ein großes Gebäude iſt groß durch ſeine Größe, aber nicht durch ſich ſelbſt. Hingegen die Größe iſt groß durch ſich ſelbſt; alle andere Dinge werden nur dadurch groß, daß ſie an ihr Theil nehmen; ſie iſt folglich als Princip der Größe über alle große Dinge, ſofern ſie groß ſind, erhaben. Gott iſt aber das vollkommenſte Weſen. Er iſt ſelbſt das Princip aller Vollkommenheit. In ihm ſind demnach die Größe, die Ewigkeit, die Macht, die Güte an ſich ſelbſt enthalten, und alle dieſe Eigen-

ſchaf-

genſchaften machen mit der göttlichen Subſtanz eine abſolute Identität aus. Seyn und groß ſeyn, ſeyn und mächtig ſeyn u. w., ſind in Gott ſchlechthin einerley. Die Subſtanz Gottes iſt abſolut einfach. Eine nothwendige Folge hiervon iſt in der Theologie des Auguſtin, daß unter den göttlichen Eigenſchaften kein reeller Unterſchied ſtatt findet. Wollte man eine Verſchiedenheit annehmen, ſo würde man damit die Veränderlichkeit Gottes zugeſtanden haben. Eben darin hat die Veränderlichkeit der menſchlichen Seelen ihren Grund, daß zwiſchen den Eigenſchaften derſelben eine reelle Verſchiedenheit obwaltet. Die Eigenſchaften Gottes beſtehn in ſeiner ſubſtantiellen Kraft überhaupt; daher iſt ſeine Größe mit ſeiner Weißheit, Güte und Macht einerley. Auch dieſes Raiſonnement kann ſich nur der philoſophirenden Vernunft aufdringen, aber niemals ihre Beyſtimmung gewärtigen. Es iſt logiſch unmöglich, eine Subſtanz mit Qualitäten zu denken, und doch beyde nicht zu unterſcheiden, und mehrere göttliche Eigenſchaften, die nach der Analogie der Eigenſchaften der menſchlichen Seelen getrent vorgeſtellt werden und werden müſſen, als eine abſolute Einheit zu denken.

Auguſtin blieb nicht bloß bey der Unterſuchung der Gründe für das Daſeyn Gottes uud der Beſtimmung der göttlichen Natur ſtehn, ſondern er ſuchte auch zum Behufe des Chriſtenthums die Lehre von der Dreyeinigkeit philoſophiſch darzuthun, oder doch mit der Philoſophie zu vereinigen. Seine Argumentation war dieſe: Gott iſt die Urſache alles Vorhandenen; er iſt alſo auch die Urſache ſeiner Weißheit, und dieſe iſt mit ihm unzertrenlich verbunden. Gott iſt aber ewige Urſache; alſo iſt auch ſeine Weißheit ewig; es iſt zwiſchen ihnen keine Succeſſion der

Zeit

Zeit nach; beyde ſind mit einander von Ewigkeit her verbunden. Die Weißheit iſt Gottes Sohn; Gott iſt von Ewigkeit Vater; und die Weißheit iſt von Ewigkeit Gottes Sohn. Ferner Alles, was iſt, ſchließt dreyerley in ſich: a) dasjenige, woraus es beſteht, oder was es iſt; b) dasjenige, wodurch es von andern unterſchieden wird; c) dasjenige, wodurch es mit andern übereinſtimt. Nun aber exiſtirt alles Erſchaffne; es iſt dadurch vom Nichts unendlich verſchieden; es ſtimt mit ſich überein. Das Erſchaffne iſt Wirkung, und da es dreyfach iſt, muß die Urſache desſelben ebenfalls dreyfach ſeyn: a) wodurch ſie iſt; b) wodurch ſie ein Beſtimtes iſt; c) wodurch ſie mit ſich ſelbſt zuſammenſtimt. Die Urſache iſt Gott, und mithin iſt Gott dreyeinig. Offenbar war dieſer Beweis der Dreyeinigkeit aus der Alexandriniſchen Philoſophie geſchöpft, und er iſt in der Folge häufig wiederholt oder benutzt worden. Noch bediente ſich Auguſtin einer andern Argumentation: Ein jeder Menſch nimt drey Eigenſchaften an ſich wahr: Daß er iſt, daß er denkt, und daß er will. Dieſe drey machen Ein unzertrenliches Leben, Einen denkenden Geiſt und Ein Weſen aus; ſie ſind Eins, und doch von einander verſchieden. So muß auch die Dreyeinigkeit Gottes vorgeſtellt werden.

Auch die Schöpfung aller Dinge von Gott bemühte ſich Auguſtin aus Vernunftgründen zu erweiſen. Alles Gute iſt von Gott, und alles Geformte iſt gut. Der Körper wird aber erſt durch die Form zum Körper; alſo wird der Körper von der Gottheit geſchaffen. Es leuchtet ein, daß dieſer Beweis nur auf die Formung der Materie, nicht auf die Schöpfung der Materie ohne die Form geht; daß er alſo

nicht

nicht bündig iſt. Treffender ſind folgende Raiſonnements: Alle Dinge in der Welt ſind veränderlich; ſie ſind folglich alle nicht unvergänglich, ſondern entſtanden. Sie können aber nicht durch ſich ſelbſt entſtanden ſeyn; alſo muß Gott ſie hervorgebracht haben. Alſo war vor der Schöpfung nichts als die Gottheit vorhanden, und dieſe hat alles aus Nichts geſchaffen. Ferner: Gott iſt allmächtig. Der Begriff ſeiner Allmacht ſchließt in ſich, daß er das Weltall aus Nichts hervorgebracht habe; denn vermöge der Allmacht iſt Gott der Urheber aller Exiſtenz, und wer die Möglichkeit der Schöpfung aus Nichts leugnet, hebt damit die Allmacht Gottes auf. Die Emanationstheorie verwarf Auguſtin noch aus folgendem Grunde: Die Materie kann nicht aus Gott emanirt ſeyn, weil ſie ſonſt ihm völlig gleich ſeyn würde, und alle Emaniſten ſind gezwungen, um den Urſprung der Unvollkommenheit, des Uebels und des Böſen aus der Materie herleiten zu können, dieſelbe für der Gottheit ungleich zu erklären; wobey ſie gleichwohl dieſe Erklärung nicht legitimiren können, wenn ſie die Emanation der Materie aus der Gottheit annehmen. Dieſe Ungleichheit der Materie mit der Gottheit läßt ſich aber eher behaupten, wenn die Materie von der Gottheit aus Nichts erſchaffen iſt, wo ſie als Geſchöpf nothwendig unvollkomner als der Schöpfer ſeyn muß. Auch die Seelen ſind nicht aus Gott emanirt, ſondern ebenfalls von ihm aus Nichts hervorgebracht. Man mag die Seelen als vernünftig, oder unvernünftig, oder als materiell annehmen; ihre Bildung aus vorhergehender (aus der Gottheit emanirter) göttlicher Materie läßt ſich niemals darthun; denn man würde dadurch die Möglichkeit des Böſen in die Gottheit hineintragen, ſoferne dieſe in der Natur der Seele

liegt. Aus ähnlichen Gründen ſuchte Auguſtin auch die Lehre von einer göttlichen Weltſeele zu widerlegen. Wenn Gott die Weltſeele iſt, ſo iſt die Materie in der Welt ſein Körper. Beyde vereinigt machen alsdenn Ein lebendes Weſen aus, ſo daß Alles in der Welt ein Theil Gottes iſt. Daraus ſcheinen aber endloſe Ungereimtheiten zu fließen; z. B. daß, wenn wir Thiere tödten und genießen, wir Theile Gottes tödten und verzehren; daß wir Theile Gottes mit Füßen treten u. w. Gott wurde alſo vom Auguſtin als ein ſchlechthin für ſich beſtehendes von der Welt verſchiedenes, und mit ihr ganz unvermiſchtes Weſen vorgeſtellt *).

Mit der Lehre von der Schöpfung der Welt aus Nichts war die Behauptung der meiſten und angeſehenſten Alexandriniſchen Philoſophen von der Ewigkeit der Welt in einem geraden Widerſtreite. Auguſtin konte alſo nicht umhin, der letztern ſo viel Gründe entgegenzuſtellen, wie ihm ſeine philoſophiſche Einſicht darbot. Er berief ſich zuvörderſt auf die hiſtoriſche Entſtehung des Menſchengeſchlechts nach der Moſaiſchen

*) Die claſſiſchen Stellen für die rationale Theologie des Auguſtin in ſeinen Werken ſind folgende: De lib. arbitr. II, 6 ſq. De doctr. Chriſtian. I, 7. De diverſ. quaeſt. Q. 10. 18. 20. 32. 46. De civ. Dei IV, 12 ſq. VIII, 5. XII, 18 ſq. Confeſſ. VII, 4. XI, 4. XII, 7. De generat. ad litt. VII, 2. De Trin. V, 1 ſq. VI, 4 ſq. XV, 13. Vergl. Tiedeman's Geiſt der ſpecul. Phil. B. III. S. 460 ff., wo auch das Mangelhafte der Gründe, aus welchen Auguſtin das Daſeyn, die Natur und das Verhältniß Gottes zur Welt beſtimt, umſtändlicher erörtert, und zugleich gezeigt iſt, inwiefern dieſe Gründe beytrugen, den Einfluß der Alexandriniſchen Philoſophie über Gott zu ſchwächen, und eine andere, wiewohl nur ſcheinbar befriedigendere, Theologie vorzubereiten.

ſchen Geſchichte; auf den neuerlichen Urſprung der Künſte und Wiſſenſchaften, welchen größtentheils die Geſchichte der Griechen beurkunde, und wodurch die Moſaiſche Kosmogonie beſtätigt werde. Die Erdrevolutionen, aus denen dieſe Thatſachen erklärt werden können, ſind nur Hypotheſen, die ſich nicht erweiſen laſſen: ein Raiſonnement, wobey man auf Auguſtin's Unkunde der phyſikaliſchen Geographie und der daraus ſich ergebenden Schlüſſe auf die frühere Geſchichte des Erdbodens Rückſicht nehmen muß. Zweytens: Wenn gefragt wird, ob Gott vor der Schöpfung thätig oder unthätig geweſen ſey, und wie bey vorausgeſetzter Thätigkeit desſelben die Nichtexiſtenz der Welt ſich begreifen, bey vorausgeſetzter Unthätigkeit aber ein Erklärungsgrund auffinden laſſe? ſo kann nach Auguſtin darauf geantwortet werden aus der Platoniſchen Philoſophie: Daß vor dem Daſeyn der Welt keine Zeit war; und wenn Gott als in der Zeit ſeyend und handelnd oder nicht handelnd, gedacht wird, dieſes ohne Sinn ſey. Auch dies Argument des Auguſtin iſt nicht befriedigend. Gott war doch vor der Zeit, und es bleibt das Problem übrig; ob er thätig war, oder nicht? Wurde er erſt bey der Schöpfung thätig, ſo wird die Veränderung auf ihn übertragen. Drittens: Der Raum iſt unendlich; die Welt iſt es nicht. Alſo könte die Welt größer ſeyn, als ſie iſt, könte auch in einem andern Orte des Raumes exiſtiren, als in welchem ſie ſich befindet. Wenn gefragt wird: warum Gott die Welt nicht früher geſchaffen habe? ſo läßt ſich dieſer Frage eine andere entgegenſetzen: warum ſie nicht größer von Gott geſchaffen wurde? Der Grund, der hierzu in der Gottheit vorhanden war, iſt für uns unverkenbar; nicht minder iſt es auch der Grund, warum Gott die Welt nicht früher in's Da-

ſeyn rief. Wird die Endlichkeit der Welt, und alſo ein Raum auſſerhalb der Welt geleugnet, ſo muß auch die Zeit vor der Welt geleugnet werden. Dies dritte Argument des Auguſtin ſtellt einerſeits die Antinomie dar, in welche die Vernunft bey dieſer Unterſuchung verwickelt wird, wo entgegengeſetzte Theſen gleich ſtarke Gründe für ſich haben; andererſeits aber drückt es nur das Unvermögen der Vernunft aus, die eine oder andere Theſis dogmatiſch zu beweiſen, oder zu widerlegen. Viertens: Jede endliche Zeit verſchwindet in ein Nichts, wenn ſie mit der Ewigkeit verglichen wird. Man mag alſo die Zeit der Schöpfung oder des Anfanges der Welt hinausſchieben, ſo weit man will, ſo bleibt die Frage immer dieſelbe, und dadurch erſcheint ſie als ganz unbeantwortlich. Hierin lag gerade ein Argument für die Behauptung der Weltewigkeit. Denn wenn ſich ein Anfang der Welt nie denken läßt, ſo iſt die Ewigkeit derſelben eben hiervon eine nothwendige Folge. Den Beweggrund, warum die Gottheit ſchuf, nimt Auguſtin für unerforſchlich. Ein äuſſerer Grund, der die Gottheit determinirt hätte, läßt ſich nicht denken; dieſer würde vollkomner und mächtiger, als ſeine Wirkung ſeyn, alſo vollkomner und mächtiger, als Gott, der nun ein abhängiges Weſen würde. Inzwiſchen ſtimt Auguſtin zuweilen mit den Sokratikern und Platonikern darin überein, daß die Güte Gottes der Beweggrund zur Weltſchöpfung geweſen ſey *).

Da Auguſtin die Gottheit zum Schöpfer alles Vorhandenen erhob, ſah er ſich auch genöthigt, einen Erklä-

*) *Auguſtin.* de civ. Dei XI, 4 ſq. Confeſſ. XI, 10. De diuerſ. quaeſt. Q. 28.

Erklärungsgrund für das Daſeyn des Uebels aufzuſuchen, und die Gottheit wegen desſelben zu rechtfertigen. Ohnehin hatte ihn dieſer Gegenſtand von jeher vorzüglich beſchäftigt und beunruhigt. Man ſollte deßwegen ſich für berechtigt halten, intereſſante Aufſchlüſſe darüber von ihm zu erwarten. Allein auch die Reſultate der Forſchungen Auguſtin's ſind ſo wenig genugthuend für die Vernunft, wie die Reſultate aller übrigen Philoſophie dieſen Punkt betreffend. Mehrere ſeiner dahin gehörigen Ideen ſind von den Vorgängern entlehnt; doch hat ſeine Anſicht überhaupt etwas Eigenthümliches. Erſtlich: Die Dinge müſſen nothwendig verſchieden ſeyn; ſonſt gäbe es keine Mannichfaltigkeit der Gattungen, und es würde nicht alles exiſtiren, was doch vorhanden ſeyn könte. Der göttliche Verſtand aber, als der Inbegriff alles Denkbaren, mußte auch alles Mögliche denken und eben dadurch zur Wirklichkeit erheben. Zweytens: Was iſt, iſt gut. Sofern es iſt, iſt es wirklich, ewig und unwandelbar. Bey dem Vergänglichen liegt ein Seyn zum Grunde, und inſofern iſt es ebenfalls gut. Wäre an dem Vergänglichen gar nichts Gutes, ſo könte auch an ihm nichts verdorben werden. Entweder ſchadet die Verderbung gar nicht, und das widerſpricht ihrem Begriffe, oder ſie mindert das Gute. Nun kann das Gute bey dem Vergänglichen nicht ganz aufgehoben werden; denn da würde es überhaupt aufhören zu exiſtiren. Alſo muß nach der Minderung des Guten etwas übrig bleiben, was nicht weiter dem Verderbniſſe unterworfen iſt. Sofern alſo das Veränderliche iſt (nicht weiter verderbt werden kann), iſt es gut. Wenn aber alles wirklich Exiſtirende gut iſt, ſo iſt das Uebel keine Realität; Gott iſt Urheber aller Rea-

 lität;

lität; mithin nicht Urheber des Uebels und des Böſen. Drittens: Daß das Uebel keine Realität ſey, erhellt weiter aus Folgendem: Alles Vorhandene hat eine Form. Denn es iſt entweder unkörperlich oder körperlich, hat alſo entweder eine intelligible, oder eine empfindbare Form. Jede Form iſt Maaß, Beſtimmung, Einſchränkung und etwas Gutes; das Uebel enthält, als ſolches, gar nichts Gutes; es iſt folglich ohne alle Form, ſteht unter keinem Gattungsbegriffe, und exiſtirt gar nicht. Das Uebel drückt demnach nur eine Privation der Form aus, und iſt keine Realität. Das Mangelhafte und Unbündige dieſer Argumentationen, um zu beweiſen, daß das Uebel keine Realität ſey, fällt in die Augen. Viertens: Das Uebel widerſtreitet der Natur, und bringt Schaden; was aber der Natur widerſtreitet und Schaden bringt, iſt keine Realität (gehört nicht ſelbſt zur Natur). Der Skorpion ſelbſt iſt eine Subſtanz; ſein Gift ſchadet nur dadurch, daß es unſerer körperlichen Natur widerſtreitet. Aber dieſes Gift iſt kein Uebel an ſich ſelbſt. Wäre es dieſes, ſo würde es den Skorpion ſelbſt zuerſt tödten, anſtatt daß der Skorpion getödtet wird, ſobald man ihm ſein Gift nimt. Was alſo der Skorpion zu ſeinem Schaden verliert, nimt der menſchliche Körper zu ſeinem Schaden auf. Daraus fließt, daß dasſelbe Ding zugleich ein Uebel und gut ſeyn würde, wenn das Gift des Skorpions an ſich ein Uebel ſeyn ſollte. Es bleibt demnach nur der Ausweg übrig, anzunehmen, daß das Uebel nur etwas der Natur Widerſtreitendes, und eben deßwegen keine Realität ſey. Fünftens: Das Uebel entſpringt daher, daß Gott ſeine Geſchöpfe nicht durchaus vollkommen und unveränderlich ſchaffen konte; das Geſchöpf blieb hinter ſeinem Schöpfer zurück,

rück, und dieſer Mangel an Vollkommenheit, als Mangel einer Realität, war ſeiner Natur nach ein Uebel und der Grund desſelben. Sechstens: Auch das Moraliſch-Böſe kann der Gottheit nicht aufgebürdet werden. Kein Weiſer unter den Menſchen iſt Urſache an dem Verderbniſſe des Andern; denn dies wäre ein ſo großes Verbrechen, daß es keinem Weiſen beygelegt werden kann. Gott aber iſt das weiſeſte und vollkommenſte Weſen, und kann alſo nicht die Urſache des moraliſchen Verderbniſſes irgend eines Menſchen ſeyn. (Dieſem Argumente widerſtritt das Daſeyn des Moraliſch-Böſen als Thatſache, das doch von dem Urheber aller Dinge, der Gottheit, herrühren muß, wiewohl die Vollkommenheit der göttlichen Natur dieſe Vorausſetzung nicht zuläßt). Siebentens: Der Menſch iſt ſelbſt Urheber ſeines Wollens oder Nichtwollens. Nur dazu wird er gezwungen, was er nicht aus eignem Willen thut. Der freye Wille aber hat keine Urſache weiter, die ihn beſtimt. Entweder wäre dieſe Urſache ſelbſt ein Wille oder nicht. In jenem Falle handelte der Menſch nach einem fremden Willen, und an ſeiner Handlung haftete kein Böſes; in dieſem Falle wäre ſeine Handlung eben ſo wenig böſe zu nennen; denn wo kein Wille, ſondern eine mechaniſche Urſache den menſchlichen Willen beſtimt, kann nicht von einem böſen Willen die Rede ſeyn. Achtens: Es iſt unmöglich, die Urſache zu finden, die das Böſe beſtimt, weil ſie nichts Poſitives, ſondern etwas Negatives iſt. Einen böſen Willen haben, heißt, von dem Vollkomnern zu dem Schlechtern abweichen. Die Urſache dieſer Abweichung ſuchen, heißt, die Finſterniß ſehen, oder die Stille hören wollen. (Daß der Wille böſe handelt, erfodert eben ſowohl einen Beſtimmungsgrund, als daß er gut handelt.

Jener iſt eben ſowohl poſitiv, wie dieſer). Uebri-gens mußte Gott dem Menſchen Freyheit mittheilen, weil ſie zur größern Vollkommenheit der menſchlichen Natur gehörte, und ohne ſie kein moraliſches Verdienſt hätte ſtatt finden können; daß die Freyheit gemisbraucht werden kann und gemisbraucht wird, kann ihren Werth nicht aufheben; auch andere Glieder und Eigenſchaften des Menſchen ſind dem Misbrauche ausgeſetzt, ohne darum minder gut zu ſeyn; wenn der Menſch bey ſeiner Freyheit ſich vom Guten abwendet, ſo iſt dieſes ein Mangel an Willenskraft, wo der Wille nicht durch eine wirkende Urſache beſtimt wird, der folglich als Mangel der Realität nicht auf die Gottheit zurückfällt. Neuntens; Das vollkomne Univerſum mußte Alles, alſo auch eine Reihe unvollkomner, der Vergänglichkeit und der Verſchlimmerung fähiger Weſen, enthalten. Es giebt noch niedere Weſen an Vollkommenheit unterhalb dem Menſchen, die dennoch gut ſind. Auf den Einwurf, der ſich hier gleich darbietet, daß die Imputation des Böſen und die Strafbarkeit desſelben wegfalle, wenn es weſentlich zur unvollkomnen Natur des Menſchen gerechnet werden müſſe, antwortete Auguſtin, daß nicht das Böſe ſelbſt eine nothwendige Eigenſchaft des Univerſums geweſen ſey, ſondern nur die unvollkomnen menſchlichen Seelen. (Eine Antwort, die höchſt unbefriedigend iſt). Ferner: Antitheſen gehören zur Schönheit und Vollkommenheit einer Rede; alſo gehört auch der Gegenſatz zur Schönheit und Vollkommenheit der Welt überhaupt; und, da das Gute in der Welt iſt, mußte auch das Böſe in der Welt ſeyn, wenn ſie ſollte vollkommen genant werden können. Auch der Werth dieſer Antwort

wort iſt zu einleuchtend, als daß ſie einer Kritik bedürfte *).

Auch die Schwierigkeit, die ſich gegen den Begriff der menſchlichen Freyheit aus der göttlichen Allwiſſenheit und Vorſehung erhebt, unternahm Auguſtin wegzuräumen. Die Allwiſſenheit Gottes mußte ſchlechthin vorausgeſetzt werden; aber das bloße Vorherwiſſen Gottes beſtimt die Handlungen der Menſchen nicht, und hebt alſo ihre Freyheit nicht auf. Was vorher gewußt wird, erfordert freylich vorhergehende Urſachen; dieſe Urſachen aber ſind die freyen Entſchlüſſe der Menſchen; dieſe weiß Gott vorher, ohne daß ſie deßhalb minder frey ſind. Eine gleich nothwendige Vorausſetzung iſt für den Auguſtin die Vorſehung Gottes. Um die Freyheit mit derſelben verträglich zu machen, nahm er dieſe unter die Urſachen der Weltveränderungen auf, ſo daß ſie inſofern an ſich ſelbſt von der Vorſehung unabhängig wird, und es nur darauf ankomt, ihre wirkliche Exiſtenz als abſolute dynamiſch erſte Urſache von Weltveränderungen darzuthun. Auguſtin begegnete auch manchen Einwürfen gegen die Vorſehung ſelbſt. Warum treffen

*) Die Argumentationen des Auguſtin zur Begründung einer Theodicäe ſind in den neuern Zeiten oft wiederholt, weiter ausgebildet und ausgeſchmückt worden. In der Theodicäe vom Leibnitz liegen mehrere derſelben zum Grunde. Keine aber thut der philoſophirenden Vernunft ein Genüge. Ueberhaupt iſt der letzte Grund des Uebels, wie des Böſen, für die Vernunft unerforſchlich. Die claſſiſchen Stellen für die Lehre des Auguſtin vom Urſprunge des Uebels und des Böſen ſind folgende: De quaeſtion. LXXXIII. Q. 41. 6. 12. 3. 2. Confeſſ. VII, 12. De morib. Manich. II, 8. Enchirid. ad Laurent. 10 ſq. De civ. Dei XII, 6. V, 9. De lib. arb. I, 8. II, 1 ſq. III, 2 ſq.

treffen phyſiſche Leiden, Krankheiten, Erdbeben, Krieg, die Tugendhaften nicht minder, als die Laſterhaften, ſtatt daß nach dem Begriffe einer göttlichen Vorſehung das Gegentheil ſeyn ſollte? Warum iſt der Laſterhafte oft im Genuſſe aller Güter des Lebens, während der Tugendhafte darbt und mit Elende aller Art kämpft? Auguſtin berief ſich auf eine weiſe Abſicht, welche die Gottheit bey dieſer Austheilung phyſiſcher Güter und Uebel habe; ſie vertheile dieſe auf gleiche Weiſe unter Gute und Böſe; oder begünſtige auch wohl die Böſen vorzüglich mit Gütern, und beſchwere die Tugendhaften mit Uebeln; weil phyſiſche Güter und Uebel nicht wahre Güter und Uebel ſeyen, die Tugendhaften alſo auf jene nicht einen zu großen Werth legen, und dieſe nicht zu ängſtlich vermeiden ſollten. Es war dieſes inzwiſchen eine Ausflucht, mit der die menſchliche Natur, und das in ihr gegründete Bedürfniß und Beſtreben nach Glückſeligkeit, im Widerſpruche liegt. Ein beſonderes Verdienſt erwarb ſich Auguſtin um ſein Zeitalter und die Nachwelt durch die Bekämpfung des aſtrologiſchen Aberglaubens, der ſich vom Oriente her ſo allgemein verbreitet, und ſelbſt in den Alexandriniſchen Philoſophen ſeine Apologeten und Beförderer gefunden hatte. Unter ſeinen Gegengründen ſind folgende die merkwürdigſten: Nach der Aſtrologie iſt jedem Menſchen ſein Schickſal durch die Conſtellation beſtimt, die bey ſeiner Geburt eintritt. Aber wenn Zwillinge gebohren werden, iſt der Unterſchied der Zeit der Geburt ſehr geringe; wenigſtens wurden ſie zugleich empfangen. Dennoch haben ſie ganz verſchiedenes Genie, andere Denkart, andern Charakter und andere Schickſale. Ferner: Obgleich die Aſtrologen eine Vorherbeſtimmung der Schickſale durch die Geſtirne annehmen,

ſuchen ſie doch glückliche Tage zu wichtigen Unternehmungen im Leben, z. B. zum Heyrathen, wodurch ſie zu verſtehen geben, daß die Wahl eine Vorherbeſtimmung des Schickſals abändern könne, und ſie alſo ſich ſelbſt widerſprechen. Endlich werden beſondere Tage von den Aſtrologen gewählt zum Säen, zum Pflanzen, zum Belegen des Viehes, weil die Geſtirne hierauf Einfluß hätten; dennoch haben Thiere und Pflanzen in der Natur dieſelbe Zeit ihrer Entſtehung und ihres Wachsthums; aber ſehr verſchiedene Schickſale. Die ganze Aſtrologie beruht demnach auf bloßem Wahne. Der Glauben an die Aſtrologie komt, wie Auguſtin richtig bemerkt, daher, daß der Zufall bisweilen mit der Prophezeihung, und zwar ſonderbar genug zuſammentrifft; daß wir aber nur auf diejenigen Fälle achten, wo die Prophezeihung erfüllt wurde, hingegen auf die unendlich größere Zahl derer nicht achten, wo die Prophezeihung betrog *).

Für die Unkörperlichkeit der Seele, die Auguſtin mit den Alexandrinern behauptete, brachte er mehr neue Beweiſe vor. Erſtlich: Ein Punkt, oder eine Linie, iſt nichts Körperliches; denn jeder Körper muß drey Abmeſſungen haben, welche jenen fehlen. Unſere Seele hat aber von jenen unkörperlichen Weſen Begriffe; ſie kann alſo nicht ſelbſt körperlich ſeyn. So wie dasjenige körperlich iſt, was körperliche Weſen wahrnimt, ſo iſt dasjenige unkörperlich, was unkörperliche Weſen denkt. Zweytens: Jeder Eindruck wird von der ganzen Seele empfunden. Die Seele iſt alſo überall ganz, wo ſie empfindet.

*) *Auguſtin.* de lib. arb. III, 2. De civ. Dei V, 9. De quaeſt. LXXXIII. Q. 24. De civ. Dei I, 8 ſq. Ueber die Aſtrologie S. de Quaeſt. LXXXIII. Q. 45. De civ. Dei V, 4 ſq.

det. Ferner: Die Seele empfindet jeden Eindruck an dem Orte, wo er geſchieht, ohne ſich dahin zu bewegen. Sie iſt alſo ganz in allen den Orten, wo nur eine Empfindung möglich iſt. Ein Körper kann aber nicht zugleich in mehr Orten ganz ſeyn; er iſt nur im ganzen Raume, welchen er einnimt, ganz, aber nicht in den Theilen desſelben. Da alſo die Seele im ganzen Körper ganz, und in jedem Theile desſelben ganz iſt, ſo muß ſie unkörperlich ſeyn. Drittens: Die Seele kann ſich auch durch ſtrenge Zurückziehung auf ſich ſelbſt vor allen körperlichen Eindrücken verſchlieſſen. Sie kann bey offnen Augen und Ohren nicht ſehen und hören, wenn ſie will. Sie iſt alſo von den körperlichen Organen weſentlich verſchieden, und nicht körperlicher Natur. Viertens: Wir denken und wollen; alſo leben und exiſtiren wir. Zweifelten wir an unſerer Exiſtenz, ſo wäre ſelbſt das Zweifeln ein Beweis, daß wir exiſtirten. Unſere Exiſtenz iſt demnach apodiktiſch gewiß. Hingegen iſt nicht gewiß, ob das denkende Weſen irgend ein elementariſches oder körperliches Princip iſt. Darüber ſind die Meynungen getheilt. Das Körperliche gehört folglich unſerm eigentlichen Weſen gar nicht an; denn wenn es zu ihm gehörte, würden wir es mit eben der Gewißheit erkennen müſſen, womit wir unſer Denken und Wollen, und unſer Daſeyn überhaupt erkennen. Die Seele kann demnach nichts Körperliches ſeyn, ſondern ſie iſt weſentlich vom Körper verſchieden. Auguſtin ſtellte nicht bloß die obigen Gründe für die Unkörperlichkeit der Seele auf, ſondern argumentirte auch gegen mehrere Raiſonnements, die von Materialiſten vorgebracht waren. Epikur hatte die Körperlichkeit der Seele daraus geſchloſſen, daß ſie zugleich mit dem Körper wachſe.

Augu-

Auguſtin ſchränkt dieſes darauf ein, daß die Seele an Kräften und Vollkommenheiten zunehme, wovon aber das Wachsthum an Ausdehnung keine nothwendige Folge ſey. Die Ausdehnung und Theilbarkeit ſpricht er der Seele ganz ab. Die Seele iſt beſſer, als aller Körper; alſo auch beſſer als eine Linie, oder ein Punkt. Nun kann aber die Linie nur auf Eine Art getheilt werden, alſo die Seele auf keine; der Punkt kann gar nicht getheilt werden; alſo die Seele auch nicht. Die Seele hat folglich keine Ausdehnung, weder in die Breite, noch in die Länge. Ferner hatte man aus der Gegenwart der Seele im ganzen Körper ihre Materialität gefolgert. Auguſtin erklärt, die Seele ſey nicht räumlich im ganzen Körper gegenwärtig, ſondern ſie ſey nur der Kraft nach durch ihn ausgebreitet, wie die Sonne am ganzen Firmamente, ohne ſelbſt ausgedehnt zu ſeyn. — Wenn der Körper zerſtückt wird, fragte der Materialiſt, wie iſt es möglich, daß die Seele nicht auch zerſtückt werde? Wie können bey manchen Thieren, auch nach der Zerſtückung des Körpers, noch Theile Leben behalten? Auf die erſte Frage antwortete Auguſtin durch ein Gleichniß: Körper und Seele verhalten ſich zu einander, wie ein Wort und ſeine Bedeutung; das Wort wird in Sylben und Buchſtaben getheilt; die Bedeutung iſt untheilbar. Inzwiſchen fühlte er die Unzulänglichkeit des Gleichniſſes. Er berief ſich auf ein Raiſonnement ſeiner Vorgänger, daß die Seele nicht an ſich, nur per accidens des Körpers, eine Theilung zulaſſe, äuſſerte aber dabey ſelbſt, daß ihm das Raiſonnement nicht ganz deutlich ſey *).

Die

*) Gegen dieſe Gründe des Auguſtin für die Einfachheit der Seele und wider den Materialism läßt ſich manches erinnern. Der erſte beweiſt nicht, weil

Die Natur der Seelenkräfte ſelbſt hat Auguſtin nicht erörtert; zum mindeſten kennen wir ſeine Vorſtellungsart davon nicht weiter; aber eine Eintheilung der Seelenkräfte, die er macht, iſt merkwürdig. Er nimt ſieben Arten der Aeuſſerung der Seele an, deren eine immer vollkomner, als die andere, iſt. Die niedrigſte bezieht ſich auf die Belebung des Körpers, die Erhaltung der Gliedmaßen in ihrem Zuſammenhange, und ihrer gemeinſchaftlichen Thätigkeit, die Ernährung, das Wachsthum und die Erhaltung der Form und

weil ſich auf eben die Art beweiſen läßt, daß die Seele körperlich ſey, ſofern ſie nicht bloß Begriffe von einfachen Dingen, ſondern auch von zuſammengeſetzten hat. Der zweyte Grund beruht auf einer petitio principii, daß die Seele ganz im ganzen Körper, und zugleich ganz in jedem Theile desſelben ſich befinde. Aus dem dritten folgt nur, daß die körperlichen Organe nicht ſelbſt empfinden; aber nicht, daß die Seele, als Princip der Empfindung, unkörperlich ſey. Auch läßt ſich das Nichtempfinden der körperlichen Organe nicht mit aller Strenge annehmen; denn, wenn auch die Seele ſich den Eindrücken der äuſſern Dinge verſchließt, ſo wird ſie ſich doch der Veränderungen des Gehirns (der innern Empfindungen) bewußt; ſie kann ſich alſo vor den Eindrücken der körperlichen Organe überhaupt nicht ganz verſchlieſſen. Der vierte Grund gilt nur von dem: Ich denke; aber nicht von der Seele an ſich ſelbſt. Auch die antimaterialiſtiſchen Argumente des Auguſtin ſind nicht bündig. Wachsthum der Seele an Ausdehnung folgerte der Materialiſt nicht daraus, daß die Seele zugleich mit dem Körper zunimt, ſondern Identität der Seele und des Körpers. Daß die Seele beſſer iſt, als der Körper, als die Linie, oder der Punkt, begründet nicht die Untheilbarkeit derſelben. Daß die Gegenwart der Seele im Körper keine räumliche ſey, iſt eben ſo wenig dargethan. Das Gleichniß bewährt ſie nicht. Auch die Antworten auf die zuletzt erwähnten materialiſtiſchen Zweifel ſind unbefriedigend. S. *Auguſtin.* de quant. anim. 9 ſq. Epiſt. 166. c. 2. De generat. ad litt. VII, 2. De Trinit. X, 10.

und Schönheit des Körpers. Die andere iſt Grund des Empfindungsvermögens, des Inſtincts, ſowohl in der Wahl der Nahrungsmittel, als in Beziehung auf die Fortſetzung des Geſchlechts. Die dritte iſt Grund des Gedächtniſſes, des Verſtandes, eben dadurch der geſellſchaftlichen Cultur, der Erfindung der Sprachen, Künſte und Wiſſenſchaften. Die vierte erzeugt die Herſchaft der Seele über den Körper, die Unterordnung der körperlichen Bedürfniſſe unter die höhern Zwecke der Seele, die Beobachtung ſittlicher Gebote, und die Enthaltung vom Böſen. Die fünfte zeigt ſich in der Behauptung der einmal errungenen Würde, in der Befreyung der Seele von aller Beſorgniß, ihre Würde wiederum durch Laſterhäftigkeit zu verlieren; hier wird ſich die Seele ihres wahren Adels bewußt. Die ſechste iſt das Ringen nach der intellectualen Anſchauung, nach dem Wahren und Göttlichen, nach der Reinigkeit des innern Auges. So gelangt endlich die Seele zu dem ſiebenten und höchſten Grade ihrer Kraftäuſſerung, zu der Anſchauung der Gottheit ſelbſt, und der unmittelbaren Erleuchtung des Verſtandes durch ſie. In dieſem Begriffe von der Erleuchtung des Verſtandes durch die Gottheit ſtimt denn Auguſtin ganz mit den Alexandriniſchen Philoſophen überein *).

Auſſer jener allgemeinen Abtheilung der Seelenäuſſerungen kommen in den Schriften des Auguſtin auch einzelne zerſtreute Bemerkungen über das Seelenweſen vor, von denen mehrere neu und ſcharfſinnig ſind. Er nahm mit dem Ariſtoteles auſſer den beſondern Sinnen noch einen gemeinſchaftlichen auf jene ſich beziehenden innern Sinn an, durch welchen die Wahrnehmungen jener unterſchieden und verglichen werden. Dieſer innere Sinn iſt beym Menſchen das vermittelnde

*) *Auguſtin.* de quantit. anim. 23.

telnde Vermögen zwiſchen der äuſſern Sinnlichkeit und der Vernunft. Auch die Thiere haben ihn, denen gleichwohl die Vernunft fehlt. Da er die Quelle aller innern Empfindung iſt, ſo ſtützt ſich auf ihn die Gewißheit der Erkentniß; ein Argument, das Auguſtin gegen den negativen Dogmatism der Akademiker brauchte, und mit Recht. a) — Weniger kann man einer andern Behauptung desſelben beypflichten, daß Gedächtniß auch ohne Bilder der Phantaſie ſtatt haben könne, weil es nicht bloß auf zufällig empfundne und vergängliche, ſondern auch auf unwandelbare Dinge ſich erſtrecke. Alles unſer Wiſſen beſteht in der Erinnerung. Wir erinnern uns aber auch an Gegenſtände der Verſtandeswelt, die nach Auguſtin nicht auf Bildern der Phantaſie beruhen können, und deren Erinnerung folglich unmöglich ſeyn würde, wenn das Gedächtniß der Phantaſie nothwendig bedürfte. So, meynte Auguſtin, würden wir in dieſem Falle der Vorſtellung der Ewigkeit nicht fähig. Er hatte hier inſofern Recht, daß der Act des Verſtandes, der die Erkentniß beſtimt, von der Phantaſie unabhängig iſt, und alſo die Erkentniß der ſogenanten Verſtandeswelt vorzüglich auf dem Verſtande beruht; allein da alle Gegenſtände, ſofern ſie vorſtellbar ſeyn ſollen, nothwendig in den innern Sinn aufgenommen werden müſſen, und dieſes nur mit Hülfe der Phantaſie geſchehen kann, ſo iſt die Phantaſie auch bey der Verſtandeserkentniß immer geſchäfftig, und jene würde ohne dieſe unmöglich ſeyn. Der bloße Denkact des Verſtandes iſt leer, und die Phantaſie muß ihm erſt Bedeutung verſchaffen. Daher kann auch das Gedächtniß überhaupt der Hülfe der Phantaſie nicht entbehren, weil dieſe die Vorſtellungen auf's neue einbilden muß, deren wir uns erinnern

nern ſollen. Auguſtin wurde zu ſeiner obigen Behauptung dadurch verführt, daß er eine objective Intellectualwelt annahm, die Gegenſtand einer reinen Verſtandeserkentniß ſey. b) — Richtiger war der Satz, daß die Einbildungskraft ohne die Sinnlichkeit und deren vorhergegangene Aeuſſerung, als durch welche jener erſt der Stoff zugeführt werden muß, den ſie nach ihren Geſetzen bearbeitet, nicht möglich ſey. c) — Auguſtin nahm auch an, daß die Gegenſtände bey ihrer Einwirkung auf die Organe in dieſen eine Modification, einen Abdruck erzeugten. Er bewies dieſes aus der Nachempfindung, wo, nachdem man eine helle Farbe erblickt, die Vorſtellung derſelben auch bey verſchloſſenem Auge und nach verſchwundenem äuſſern Eindrucke zurückbliebe. d) — Eigenthümlich war dem Auguſtin die Art, wie er die Natur und den Grund der ſchmerzhaften Empfindungen aus dem Verhältniſſe der Seele zum Körper erklärte. Die Seele an ſich ſelbſt kann nichts von dem Körper leiden, und der Schmerz iſt folglich keine Veränderung im Weſen der Seele ſelbſt, die etwa durch einen Eindruck oder eine Afficirung des Körpers, wie man ſie auch denken möchte, hervorgebracht würde. Die Seele iſt vom Körper ſpeciſiſch verſchieden. Sie iſt edler, als dieſer; ſie beherſcht ihn nach ihrem freyen Willen, und der Körper iſt ihr als Mittel und Organ untergeordnet. Anſtatt von dem Körper zu leiden, iſt ſie es vielmehr, die ihm Leben gibt, ihn erhält, durch ihn wirkt und ihn regiert. Aber der Körper bequemt ſich nicht immer nach dem Willen der Seele; er ſträubt ſich gegen ihre Determination; und dadurch wird der Einfluß ihrer thätigen Kraft auf den Körper erſchwert und gehindert. Sobald die Seele ſich des Widerſtrebens des Körpers, und der

Hinderung ihrer Einwirkung bewußt wird, hat ſie ein Gefühl des Schmerzes, das aber kein wirkliches Leiden der Seele, ſondern nur die Wahrnehmung ihrer erſchwerten oder gehemten Thätigkeit iſt. Wenn hingegen der Körper ſich dem Willen der Seele bequemt, und auch die äuſſern Eindrücke von der Seele ohne Mühe mit der Thätigkeit des Ganzen in Harmonie gebracht werden können; ſo entſteht ein angenehmes Gefühl. Die Seele wirkt in allen Gliedern des Körpers, ſofern ihre Wirkſamkeit nicht erhöht iſt, und kein Hinderniß obwaltet, ohne Bewußtſeyn; ſobald aber äuſſere Reize ihre Wirkſamkeit ſpannen, oder Hinderniſſe ihr entgegenſtreben, wird ſie ſich der Veränderungen bewußt, und daraus entſpringen die mancherley Arten der Gefühle. e) — Die Thätigkeit der Seele iſt auch darin von der Thätigkeit des Körpers verſchieden, daß jene keine örtliche Bewegung iſt, ſo wie dieſe. Daß demungeachtet die Seele den Körper in allen ſeinen Theilen regieren könne, erläuterte Auguſtin durch das Beyſpiel einer Thürangel, die nach ſeiner Meynung die Thür durch den Raum bewege, ohne ſelbſt bewegt zu werden. f) — Einen ſubtilen Seelenkörper, der der Seele zum nächſten Vehikel und Organe (οχημα) diene, wie ihn einige Alexandriniſche Philoſophen angenommen hatten, ſtatuirte Auguſtin nicht; weil er weder materiell noch intelligibel ſeyn ſollte, alſo kein Gegenſtand der äuſſern Sinne, und nur ein qualitas occulta ſey, aus der ſich nichts erklären laſſe. g) — Daß Auguſtin die endliche Seele nicht, wie die Alexandriner, aus der Weltſeele herleitete, ſondern ſie von der Gottheit aus dem Nichts erſchaffen werden ließ, iſt ſchon oben bemerkt worden. Er glaubte, daß alle Seelen aus der erſten Seele des Menſchen abſtammen, wobey er

aber

aber das Wie nicht erörterte, ſondern dieſes als einen Satz der Theologie aufſtellte h) — Auch für die Unſterblichkeit der Seele brachte Auguſtin ein paar neue Beweisgründe vor. Erſtlich: Es giebt eine Methode des Unterrichts und der Vervollkomnung des Geiſtes. Dieſe iſt unveränderlich und alſo ewig gültig. Das Subject, in welchem ſie ſich befindet, muß ſelbſt ewig und unveränderlich ſeyn. Nun aber iſt die menſchliche Seele ein ſolches Subject; weil ſie ſelbſt ſich durch Unterricht vervollkomnet. Alſo iſt die Seele unſterblich. Oder: Es ſind dem Menſchen unerſchütterliche Grundſätze des Verſtandes, und von ewig gültigem Gebrauche angebohren. So lange überhaupt ein Verſtand gedacht wird, kann er möglicherweiſe nur als derſelbe Verſtand gedacht werden. Nun kann der Menſch aber ſolche Grundſätze nicht für den kurzen Gebrauch während dieſes Erdenlebens empfangen haben. Die Seele muß alſo unſterblich ſeyn. Das Argument beweiſt nicht, weil daraus, daß alle Grundſätze nach der Natur unſers Verſtandes ewig gültig ſind, nicht folgt, daß ſie wirklich ewig von dem Subjecte gebraucht werden müſſen. Zweytens: Die Vernunft iſt unveränderlich und von edlerer Natur, als der veränderliche Körper. Der Körper aber iſt Subſtanz, und eine Subſtanz iſt beſſer, als das Nichts. Folglich muß auch die Vernunft Subſtanz ſeyn, und zwar eine unveränderliche und unvergängliche Subſtanz. Die Unbündigkeit dieſer Argumentation fällt in die Augen *).

Mit

*) *Auguſtin.* de lib. arb. II, 3. De Trin. XV, 12. — b) Epiſt. VII, 1. c) Epiſt. VII, 2. d) De Trin. XI, 2. e) De Muſic. VI, 5. — f) De quaeſtion LXXXIII. Q. 8. — g) Epiſt. 13. — h) De generat. ad litt. X, 3. — i) De immort. anim. II, 13

Mit dem Ende des fünften, und in den zunächſt folgenden Jahrhunderten näherten ſich Künſte und Wiſſenſchaften, und unter dieſen insbeſondre die Philoſophie, immer mehr ihrem gänzlichen Verfalle. Hauptſächlich geſchah dies in den abendländiſchen Provinzen des römiſchen Reiches, Italien nicht ausgeſchloſſen, denn in den morgenländiſchen blieben doch immer ein gewiſſer Grad der literariſchen Cultur und mannichfaltige Hülfsmittel derſelben übrig; daher auch in der Folge von dort aus das Studium der Wiſſenſchaften im Occidente wieder hergeſtellt werden konte. Daß Kunſt, Literatur und philoſophiſche Aufklärung nach und nach aus dem Occidente verſchwanden, dazu wirkten im Allgemeinen mehrere Urſachen. Eine der vornehmſten und entſcheidendſten war die ſogenante Völkerwanderung. Ein Strom barbariſcher Nationen ergoß ſich nach dem andern aus dem nordöſtlichen Europa über die Provinzen des abendländiſchen Reichs. In den erſten Jahrhunderten nach C. G. behauptete ſich daſſelbe theils durch Widerſtand, für welchen es oft zahlreiche Scharen aus jenen Völkern ſelbſt beſoldete, theils durch erkaufte Friedensverträge, theils dadurch, daß es die gedrängten und andringenden Horden in ſein Gebiet aufnahm, und ihnen einen Wohnplatz nachgiebig überließ, den es ihnen durch Gewalt der Waffen nicht verweigern oder entreiſſen konte. Aber die militäriſch-deſpotiſche Verfaſſung, die das römiſche Reich bekommen hatte, wurde in ihrem Innern immer precärer und zerrütteter; eben jene Scharen roher Söldlinge, deren man zur Vertheidigung des Reichs bedurfte, wurden die Gebieter über den Thron, und beſetzten oder erledigten denſelben, wie es ihnen ihre Laune und Habſucht eingaben. Verwüſtende Kriege der Heerführer im Innern

des Reichs, die ſich den Thron, den ihre Heere ihnen zueigneten, ſtreitig machten, waren davon die unvermeidlichen Folgen, und dieſe hatten wieder die Zerſtörung der Künſte des Friedens im Geleite. Bald zerfiel der römiſche Koloß von dieſer Seite ganz in ſich ſelbſt. Die rohen Völker des Nordens wurden ſeine Ueberwinder: ſie nahmen Gallien, Iberien und Italien ein, ſetzten ſich dort feſt, und gründeten mit ihrer Herſchaft auch ihre Unwiſſenheit. Bey Siegern einer cultivirten Nation, die ſelbſt von dem Werthe der Künſte und Wiſſenſchaften keine Begriffe haben, verlieren dieſe bald auch in dem Urtheile der Ueberwundenen ihren Werth, und werden gröſtentheils mit der lebenden Nation zu Grabe getragen. Eine zweyte Haupturſache, die den Verfall der Künſte und Literatur im Occidente beförderte, ſelbſt dadurch, daß ſie den Barbaren die Unterjochung desſelben erleichterte, war Conſtantin's Verlegung der Reſidenz der Kayſer von Rom nach Byzanz. Die Vertheidigung des Occidents wurde durch dieſe Entfernung der Regenten ſehr erſchwert und oft unmöglich gemacht. Auch war die Entfernung nicht ſelten ſchuld, daß man nicht einmal recht ernſtlich darauf bedacht war, beſonders wenn auch das morgenländiſche Kayſerthum von äuſſern Feinden angegriffen und bedroht, oder auch die innere Verfaſſung des Reichs überhaupt zerrüttet war. Für die Künſte und Wiſſenſchaften im Occidente aber, namentlich in Italien, war jenes Ereigniß höchſt verderblich. Eine Menge von Kunſtwerken und literariſchen Schätzen wurde bey der Veranlaſſung aus Italien nach der neuen Reſidenz und den umliegenden Gegenden fortgebracht. Dem Hofe folgten die vornehmſten und reichſten Geſchlechter, die bisher zu Rom und in Italien über-

haupt ihre Wohnſitze hatten, und mit ihnen Künſtler und Gelehrte, die durch ſie begünſtigt und unterſtützt wurden. Eine dritte Haupturſache der einreiſſenden Barbarey im Occidente war die Verbreitung und Herſchaft der chriſtlichen Religion nach ihrem damaligen Charakter, der ſich durch Aberglauben, Fanatismus und Intoleranz auszeichnete. Nach einem langwierigen Kampfe mit der heydniſchen Philoſophie war dieſe endlich faſt ganz unterdrückt worden. Die Geiſtlichen bemeiſterten ſich der Gemüther des Volks und der Regenten. Alles Wiſſenswürdige wurde von ihnen auf ihren Religionsdogmatismus eingeſchränkt, und elende Zänkereyen dieſen betreffend, die ſich unter ihnen ſelbſt erhoben, wurden als wichtige Angelegenheiten des Stats behandelt, um deren willen man oft die dringendſten öffentlichen Bedürfniſſe vernachläſſigte. Sobald aber der chriſtliche Fanatismus die Herſchaft gewonnen hatte, erfoderte es ſein Intereſſe, die freye Vernunftcultur bis auf ihre Wurzel auszurotten, ſelbſt ihren noch übrigen Samen zu erſticken. Es wurden daher von den Geiſtlichen viele Kunſtwerke zerſtört, viele Denkmäler des literariſchen Alterthums vernichtet, und damit der künftigen Generation die Hülfsmittel entzogen, jene freyere Ausbildung des Geiſtes wieder zu gewinnen, die ihre Vorfahren ſich hatten entreiſſen laſſen. Was etwa von Werken des philoſophiſchen Geiſtes übrig blieb, nahmen die Geiſtlichen ſelbſt in ihren Beſitz, und es ſtand dadurch ganz in ihrer Willkühr, das Maaß der öffentlichen Aufklärung zu beſtimmen, wie es ihre hierarchiſchen Zwecke mit ſich brachten. Endlich trug denn auch zum Verfalle der Philoſophie ihr eigener Charakter bey. Sie war eines theils zu transſcendent geworden, um

in das Leben eingeführt werden zu können, und für das größere Publicum Intereſſe zu haben; anderntheils war ſie ſo mit myſtiſchem Aberglauben durchwebt, daß ſie ſelbſt dem chriſtlichen Fanatismus den Weg bahnte, um immer mehr Proſelyten zu gewinnen.

Je mehr die erwähnten Umſtände die Ausbildung des Geiſtes hinderten und erſchwerten, deſto ſeltener, aber auch deſto rühmlicher und verdienſtlicher ward ſie. Sie zeigte ſich noch mit hohem Glanze in einem Philoſophen Italiens, der dadurch ſowohl für ſein Zeitalter, als für die nächſte Nachwelt ſehr wohlthätig geweſen iſt. Dieſer Philoſoph war Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius. Er wurde zu Rom gebohren um die Mitte des fünften Jahrhunderts, und empfing ſeine wiſſenſchaftliche Bildung in Athen, wo er ein Schüler des Proklus war. Auſſer der Alexandriniſchen Philoſophie widmete er auch ſeine Studien vorzüglich dem Ariſtoteliſchen Syſteme, namentlich der Ariſtoteliſchen Dialektik, die er auch in der Folge in ſeinen Schriften bearbeitete, und in eine leichtere Ueberſicht und Form zu bringen ſuchte. Da er nach Rom zurückgekehrt war, erwarben ihm ſeine Kentniſſe zuerſt die Würde eines Senators, und hernach auch das Conſulat, bey deſſen Führung er ſich durch ſeine Beredſamkeit hervorthat. Theodorich, König der Gothen, nachdem er Rom erobert hatte, lernte ihn ſchätzen, nahm ihn unter ſeine Räthe auf, und gab ihm eine der anſehnlichſten Bedienungen an ſeinem Hofe. Er benutzte dieſes Verhältniß zum Beſten ſeiner überwundenen Landsleute und Mitbürger; widerſetzte ſich lebhaft den Bedrückungen und Plackereyen der Gothiſchen Stadthalter in den Provinzen; und vertheidigte den römiſchen Senat, als die Gothen ihn aufheben und vertilgen wollten.

Hierüber wurde er beym Könige eines geheimen Verſtändniſſes mit dem Kayſer Juſtin angeklagt; der König ließ ihn, ohne ſeine Sache zu unterſuchen, in einen Kerker zu Pavia werfen, und im J. 526 enthaupten. Der That folgte bey dem Könige die Reue nach; aber zu ſpät. Dieſem Gefängniſſe des Boethius verdanken wir ſein Lehr- und Troſtreiches Werk: de conſolatione philoſophiae, das er ſchrieb, um ſich ſelbſt in ſeinem Unglücke zu beruhigen und zu ſtärken. In ſeinen übrigen Werken legte Boethius, wie mehrere ſeiner Vorgänger, es darauf an, das Platoniſche und Ariſtoteliſche Syſtem zu vereinigen. Er ſuchte auch manche Unterſuchungen, welche bis dahin die Philoſophen am meiſten beſchäfftigt hatten, über den höchſten Gattungsbegriff, über das Verhältniß des Subjects zu ſeinen Accidenzen und Differenzen, über die Möglichkeit von Dingen ohne alle Qualität, über das Weſen und die Eigenſchaften der Gottheit, ſchärfer zu beſtimmen, und in ihren Reſultaten zu berichtigen; obwohl ihm ſeine Bemühungen nicht ſo gelangen, daß ſeine eigenen Reſultate nicht ferner Zweifeln ausgeſetzt geblieben wären. Auch über die Vorſehung Gottes, über die Freyheit, und den Urſprung des Uebels, hat Boethius viel philoſophirt. Sein Wunſch, beruhigende und Herz erhebende Troſtgründe zu gewinnen, machte ihm dieſe Speculation nothwendig. Sie lieferte gleichwohl nichts Originales und Unterſcheidendes, das nicht ſchon von den Vorgängern aufgeſtellt worden wäre. Neben dem Boethius verdienen wenigſtens genannt zu werden Caſſiodorus, Aeneas aus Gaza, und Dionys der Areopagit, wegen des Einfluſſes, den ihre an ſich unbedeutenden Schriften auf das folgende Zeitalter im Occidente hatten. Der erſtere iſt Verfaſſer des

Werks

Werks de ſeptem diſciplinis, das allgemeines Lehrbuch des Mittelalters wurde. Er wurde gebohren in Italien 470, und ſchwang ſich unter dem Könige Odoacer zu einer anſehnlichen Würde empor. In ſpätern Jahren zog er ſich in die Einſamkeit des Kloſters Vivareſe zurück, wo er für die Literatur lebte, und ſeine Muſſe mit der Ausarbeitung ſeiner Schriften zubrachte. Aeneas aus Gaza lebte ebenfalls gegen das Ende des fünften Jahrhunderts, und war ein Schüler des Alexandriniſchen Philoſophen Hierokles. Er gieng zum Chriſtenthume über, beſtrebte ſich die Philoſophie mit dieſem zu vereinigen, und ſolche Behauptungen zu widerlegen, die nicht mit ihm verträglich waren. Seine Speculation die Theodicäe betreffend iſt am merkwürdigſten. Unter dem Namen des Dionys des Areopagiten iſt eine Zahl myſtiſcher Schriften vorhanden im Geiſte der Alexandriniſchen Philoſophie, deren Zeitalter zwar ungewiß iſt, die aber wahrſcheinlich in das fünfte Jahrhundert gehören. Dieſe Schriften haben entſcheidenden Einfluß auf die Philoſophie des Mittelalters gehabt *).

*) S. *Brucker*. hiſt crit. philoſ. T. III. p. 507. 524 ſq. Vergl. Tiedemanns Geiſt der ſpeculat. Phil. B. III. S. 551. ff.

Dritter Abſchnitt.

Allgemeine Charakteriſtik

der ſcholaſtiſchen Philoſophie im Mittelalter.

Während im Oriente das Byzantiniſche Kayſerthum durch die innern Gebrechen der Statsverfaſſung und Statsverwaltung, durch die perſönliche Schwäche mehrer Regenten, durch die verderblichen Wirkungen einer abergläubiſchen Religion, die ſich der Gemüther bemächtigt hatte, durch die Ausartung des Charakters der griechiſchen Nation überhaupt in Schwelgerey, Schlaffheit, Muthloſigkeit, und Schlechtigkeit, endlich durch die wiederholten ſiegreichen Einfälle barbariſcher Horden, immer tiefer in Verfall gerieth, bildete ſich im ſiebenten Jahrhunderte ein eroberndes Volk, in einer Gegend der Erde, wo man es am wenigſten hätte erwarten ſollen, und das vorher in der Weltgeſchichte kaum dem Namen nach bekant war. Dieſes Volk waren die Araber. Eine neue Religion, die Mohammed unter ihnen ſtiftete, und die in kurzer Zeit theils durch ihre eigene Beſchaffenheit, theils durch das perſönliche Benehmen ihres Urhebers, da überdem manche zufällige Umſtände ihre Verbreitung begünſtigten, auſſerordentlichen Beyfall und Anhang fand, vereinigte die vorher in den Wüſten Arabiens zerſtreuten Stämme zu Einem

Zwecke

Zwecke und unter Ein gemeinſchaftliches Oberhaupt. Von jeher zum Raube und zu einer kriegeriſchen Lebensart gewöhnt, und nunmehro durch jene Religion, die Bekehrung oder Ausrottung der Ungläubigen zur Pflicht machte, zum Angriffe der benachbarten Länder und ihrer Bewohner gleichſam aufgefodert und bis zum Enthuſiasmus begeiſtert, wurden die Araber ſehr bald die glücklichſten und furchtbarſten Eroberer. Sie bemächtigten ſich im Laufe eines Jahrhunderts der ſchönſten Provinzen des griechiſchen Kayſerthums; drangen tief in Aſien hinein; eroberten die nordliche Küſte von Africa, und ſetzten ſich in Spanien und Sicilien feſt.

Es konte nicht fehlen, daß der Aufenthalt der Araber unter den beſiegten Völkern, bey denen zum großen Theile griechiſche Cultur blühte; das Bedürfniß der politiſchen Regierung und Verwaltung der eroberten Provinzen; und die Wahrnehmung der Vortheile, welche Künſte und Wiſſenſchaften der menſchlichen Geſellſchaft gewähren, ihnen nach und nach ein Intereſſe an den letztern eingeflößt hätten. Die einmalige Rohigkeit, in welcher ſie bisher gelebt hatten; der Stolz des deſpotiſchen Siegers; mit welchem ſie auf die Ueberwundenen herabſahen, und der religiöſe Fanatiſmus, hinderten freylich anfangs, daß dieſes Intereſſe lebhaft genug wurde, um ſie zur eigenen Theilnahme an literariſchen Studien aufzumuntern. Aber auch dieſes Hinderniß ward allmälig weggeräumt, nachdem einige jüdiſche und chriſtliche Aerzte, Syrer von Geburt, und mit der griechiſchen Philoſophie und Arzneykunde vertraut, den Werth ihrer Kentniſſe bey einigen Chalifen ſelbſt erprobt hatten. Die Chalifen Walid, Al Mohdi, Al Raſhid und Al Mamun, die im achten Jahrhunderte regierten, zu der Zeit, wo die Herrſchaft der Araber den größten Umfang

fang erreicht hatte, wurden eifrige Beförderer und Freunde der Literatur. Sie bemühten ſich, die Wiſſenſchaften der Griechen auf ihre Nation zu verpflanzen; ließen die Werke der vornehmſten griechiſchen Schriftſteller, insbeſondre des Hippokrates, Ariſtoteles, der Ausleger desſelben, des Ptolemaeus, Galenus, u. a. in's Syriſche und Arabiſche überſetzen; ſtifteten in den größten Städten ihres Reiches Schulen und Akademieen, ſtellten Lehrer der Philoſophie, Mathematik, Medicin, zum Unterrichte in dieſen Diſciplinen an; und veranlaßten dadurch, daß die Araber die Depoſitare griechiſcher Gelehrſamkeit wurden, von denen in der Folge der erſte Funken der Aufklärung über das in die Nacht der Unwiſſenheit, Barbarey und des Aberglaubens verſunkene abendländiſche Europa wiederum ausgieng. Bey allem Eifer inzwiſchen, den die Araber vorzüglich der Philoſophie widmeten, deren Studium in Verbindung mit der Arzneywiſſenſchaft ſie am ſorgfältigſten betrieben, haben ſie ſich doch, ſo weit wenigſtens unſere hiſtoriſche Kentniß der arabiſchen Literatur gegenwärtig reicht, nicht zur Selbſtſtändigkeit im Philoſophiren erhoben, und daher auch keinen irgend erheblichen Beytrag zur feſtern Begründung oder Erweiterung der wiſſenſchaftlichen Philoſophie geliefert, der hier einer Auszeichnung werth wäre. Sie lernten ſelbſt diejenigen griechiſchen Syſteme, die ſie mit einer oft bewundernswürdigen Beharrlichkeit ſtudirten, namentlich das Ariſtoteliſche, nur ſehr unvollſtändig und verworren kennen, da ſie nicht aus den Originalwerken der Griechen, ſondern nur aus höchſt übereilten, fehlerhaften, und häufig ganz ſinnloſen Ueberſetzungen ſchöpften. In einer allgemeinen Ueberſicht der Geſchichte der ältern Philoſophie ſind ſie nur

we-

wegen des Verhältniſſes zur Philoſophie im Occi- dente von Europa während des Mittelalters merk- würdig.

So ſehr auch das Byzantiniſche Kayſerthum in ſeiner politiſchen Exiſtenz ſelbſt, durch die Araber bedroht worden war, auſſer daß ſie ihm die beſten Pro- vinzen ſchon entriſſen hatten; ſo nachtheilig ferner die Einwirkung des Chriſtenthums in ſeinem damaligen Zu- ſtande auf die Philoſophie und die Literatur überhaupt geweſen war; ſo erhielten ſich doch von dieſer dort noch Ueberreſte, die das gänzliche Zurückſinken der Nation in Dumheit und Barbarey verhinderten. Aber im Occidente trat vom fünften Jahrhunderte an der ent- gegengeſetzte Fall ein. Nicht nur wurde durch die barbariſchen Völker, welche den Occident unterjochten, alle literariſche Cultur unterdrückt; ſondern die Geiſt- lichen, die allenfalls, durch Bekehrung mehrer von den Regenten derſelben zur chriſtlichen Religion, zu ihrer Aufklärung und zur Verbreitung wiſſenſchaftlicher Kentniſſe unter ihren Unterthanen hätten beytragen können, fanden dieſes ſo wenig ihrem Vortheile an- gemeſſen, daß ſie vielmehr alles zur Beförderung der Dumheit und des Aberglaubens thaten, um dadurch Regenten und Völker von ihrer Einſicht und Leitung abhängig zu erhalten. Auch vereinigten ſich mehrere Umſtände, welche die gröbſte Unwiſſenheit der Geiſt- lichen ſelbſt, der einzigen Repräſentanten der Litera- tur, die nach der Eroberung des Occidents von den Barbaren, und nach der Einführung des Chriſten- thums unter dieſen noch übrig blieben, zur natürli- chen Folge hatten. Es gehören dahin die Trennung der griechiſchen und lateiniſchen Kirche, welche der berufene Bilderſtreit verurſachte, wodurch alle Ver- bindung zwiſchen den Griechen und Lateinern auf-

hörte,

hörte, und folglich auch die Kentniß der griechiſchen Sprache und Literatur ſich im Occidente gänzlich verlor. Eine zweyte Urſache war der Verfall ſelbſt der römiſchen Literatur, indem ohnehin die römiſche Sprache ſchon längſt von der Reinigkeit ausgeartet war, die ſie im blühenden Zeitalter der römiſchen Republik hatte. Die Ueberwinder Italiens hatten auch ihre Sprache mit dorthin gebracht, und wenn ſie gleich die lateiniſche Sprache als herſchende Landesſprache nicht ganz verdrängen konten und wollten; ſo bekam dieſe doch durch ſie eine Menge fremdartiger Zuſätze, Wendungen und neuer grammatiſcher Conſtructionen, wodurch ſie anfangs ein regelloſer bunter Jargon, und bald eine von der römiſch lateiniſchen weſentlich verſchiedene Sprache wurde. So verſchwand bey der lateiniſchen Geiſtlichkeit alle Gelehrſamkeit ganz. Die Kentniß vieler Geiſtlichen beſtand bloß in gewiſſen hiſtoriſchen Thatſachen des Chriſtenthums, an die der Charakter des religiöſen Glaubens geknüpft wurde, in einigen wenigen Formeln des Gottesdienſtes, dem Vaterunſer und einigen lateiniſchen Pſalmen, deren Sinn ihnen ſogar auch oft unbekant war. Eine dritte Urſache, welche die Barbarey des Zeitalters, beſonders die lange Dauer derſelben, hauptſächlich bewirkte, war die Hierarchie der römiſchen Päbſte, die ſich unmittelbar nach der Trennung der lateiniſchen Kirche von der griechiſchen bildete, und zu welcher durch dieſe ſelbſt der erſte Grund gelegt wurde. Der römiſche Biſchof war ſchon gewohnt geworden, ſich als das Oberhaupt der lateiniſchen Biſchöfe zu betrachten, in Sachen der Religion ſich ein Richteramt anzumaßen, neue Biſchöfe anzuſetzen, und ihnen eine Anweiſung für ihr Verfahren zu geben. Daß dieſes geſchehen konte, rührte auch daher, weil die Verbrei-

tung

tung des Chriſtenthums im Occidente von Rom als ihrem Mittelpunkte ausgieng; der römiſche Biſchof ſelbſt mehrere Bekehrungsanſtalten in Spanien, Gallien, Britannien veranlaßt und begründet hatte, die Vorſteher der letztern alſo eben dadurch ſchon urſprünglich ſich in einem Verhältniſſe der Unterordnung zu dem römiſchen Biſchofe befanden. Durch Anmaßung dehnte der römiſche Biſchof ſeine Gewalt immer weiter aus, bis es ihm endlich gelang, ſie im Weſten von Europa allgemein anerkant zu ſehen. Der Streit mit den Patriarchen von Conſtantinopel und das dadurch bewirkte Schisma der griechiſchen und lateiniſchen Kirche waren hierzu die beförderlichſten Hülfsmittel; denn ſo lange die Verbindung beyder Kirchen dauerte, konte die Idee eines einzigen unbeſchränkten Oberhauptes der Kirche nicht aufkommen; noch weniger konte der römiſche Biſchof dafür anerkant werden. Nach jener Trennung aber galt die griechiſche Kirche im Occidente für kätzeriſch; der römiſche Biſchof erſchien als das Oberhaupt der wahren Kirche, und bey dem größten Theile der Geiſtlichkeit verlor ſich ſelbſt die Notiz, daß auſſer der lateiniſchen einr griechiſche Kirche exiſtire. Da die Geiſtlichen die einzigen Lehrer des Volks und der Regenten waren, und von den letztern zu den wichtigſten Statsgeſchäfften gebraucht wurden, jene ſelbſt aber ſich der Direction und Oberherſchaft des römiſchen Pabſtes unterzogen; ſo bekam dieſer auch denſelben Einfluß auf die weltlichen Angelegenheiten, den er vermöge ſeiner Würde auf die geiſtlichen erworben hatte. Damit war der Grund zu der allgemeinen Hierarchie und ihrer Folge, der allgemeinen Dumheit und Barbarey des Mittelalters, gelegt.

Man muß inzwiſchen auch ſo gerecht ſeyn, theils auf die äuſſern Hinderniſſe und Umſtände Rückſicht zu nehmen, die den Fortſchritt der literariſchen Cultur hemten und ſie ganz unterdrücken halfen, ohne daß ſie durch die Geiſtlichen verſchuldet worden wären, oder von dieſen hätten aus dem Wege geräumt werden können; theils auf das wirkliche Verdienſt zu achten, das ſich die Geiſtlichen noch um die Cultur erwarben. Es iſt einleuchtend, daß die kriegeriſche Eroberung der bisher von den Römern beſeſſenen occidentaliſchen Länder durch barbariſche Völker, die damit verbundenen Verheerungen, und die oft wiederholten Anfälle neuer Völkerhorden, durch ſich ſelbſt der wiſſenſchaftlichen Cultur verderblich werden mußten. Die Exiſtenz der Geiſtlichkeit ſelbſt, als der Pflegerinn einer Religion, die den Barbaren fremde war, wurde ſehr oft gefährdet, und konte nur mit großer Mühe und Klugheit erhalten werden. Ihre Erhaltung hieng aber zunächſt davon ab, daß ſie den Aberglauben der Barbaren in ihr Intereſſe zog, und es war eine natürliche Folge des Laufes der Dinge, daß dies wirklich geſchah. Dadurch ſank freylich ſehr bald die Religion und ihre Ausübung auf wenig charakteriſtiſche Glaubensartikel und das eingeführte Rituale herab. Jene die Barbaren zu lehren, und dieſes zu beobachten, dazu bedurfte es keiner Gelehrſamkeit; die alſo auch nach und nach bey der Geiſtlichkeit ganz in Verfall gerieth, ohne daß dieſes planmäßig von den Häuptern der Hierarchie ſo eingeleitet worden wäre. Ferner die Menge der Neubekehrten und zu Bekehrenden war in den verſchiedenen Ländern zu groß, als daß ſelbſt die höhern geiſtlichen Aemter unterrichteten Männern hätten übertragen werden können. Man mußte Männer zu Biſchöfen, Lehrern und Prieſtern wählen,

len, wie ſie ſich vorfanden, um nur dem dringendſten Bedürfniſſe der Bekehrung und des Gottesdienſtes genug zu thun. Ein ſpaniſcher Biſchof meldete dem Pabſte Gregor dem Großen, daß die Kirchenämter nicht beſetzt werden könten, wenn ihm nicht erlaubt wäre, auch ſolche zu Presbytern und Biſchöfen zu weihen, die bloß wüßten, wer Chriſtus geweſen und daß er gekreuzigt worden ſey. Hierdurch mußte aber die Zahl unwiſſender Geiſtlichen auſſerordentlich vermehrt werden. Dazu kam, daß das damalige Chriſtenthum die heydniſche Religion als ſeine unmittelbare, und ſo auch die heydniſche Cultur als ſeine mittelbare Feindinn betrachtete. Die Geiſtlichen waren daher eher geneigt, die Ueberreſte der claſſiſchen römiſchen Literatur vollends zu vernichten, als ſie zu erhalten und zu benutzen. Sie ſchränkten alle wiſſenswürdige Erkentniß auf die angenommenen chriſtlichen Religionsartikel, die Evangelien und die Schriften der Apoſtel und Kirchenväter ein. Das Leſen heydniſcher Schriftſteller wurde in vielen Klöſtern ſogar verboten. Gregor der Große verwies dem Deſiderius, Biſchof von Vienne, daß er die Grammatik lehre, weil Ein Mund nicht Jupiter und Chriſtus zugleich preiſen könne, und man ſich des Götzendienſtes ſchuldig mache, indem man die Fabeln der Heyden lehre. Endlich trifft man bey allen dieſen Urſachen, wodurch die Cultur und Aufklärung gehindert und vernichtet wurde, auch häufige Spuren von den Bemühungen der Geiſtlichen und insbeſondre einzelner Päbſte an, jene zu erhalten, oder zu befördern und zu verbreiten. In Spanien, Frankreich, Britannien und Irland legten ſie Schulen an, entweder mit den Klöſtern verbunden, oder in Oertern, wo Biſthümer geſtiftet waren. Leider liegt nur die Entſte-

hung und die Wirkſamkeit dieſer Inſtitute völlig im Dunkel. Der nächſte Zweck derſelben war freylich nur die Bekehrung der heydniſchen Einwohner zur chriſtlichen Religion; aber es wurde auch darin in andern Kentniſſen, in der Grammatik, Muſik, Geometrie und Dialektik Unterricht ertheilt. Daher finden ſich auch in den Ländern des Occidents nach dem fünften Jahrhunderte immer einzelne Männer, die nach dem Maaßſtabe geſchätzt, wonach wir ſie billig unter ihren Umſtänden ſchätzen müſſen, ſich durch ihre literariſche Cultur hervorthaten, und denen es zu verdanken iſt, daß im Zeitalter der Finſterniß hier und da Funken der Aufklärung glimten. Unter den Kloſterſchulen, welche auf Veranlaſſung der Geiſtlichen geſtiftet wurden, ſind beſonders die in Irland und Britannien merkwürdig. Man weiß zwar die Art nicht, wie ſie geſtiftet wurden, auch nicht, was ihr Emporkommen und die Ausbreitung ihrer Wirkſamkeit ſo ſehr begünſtigte; aber daß ſie in Irland zahlreicher und blühender waren, als in irgend einem andern Lande des Occidents, iſt hiſtoriſche Thatſache. Wahrſcheinlich trug der äuſſere Friede, welchen Irland vermöge ſeiner inſulariſchen Lage genoß, nachdem einmal innere Ruhe gegründet war, ſehr viel dazu bey. Im ſiebenten, achten und neunten Jahrhunderte war es Irland, wohin ſich diejenigen begaben, die nach höherer Gelehrſamkeit ſtrebten, und von dortaus erhielten auch Britannien, Gallien und Deutſchland ihre vornehmſten Lehrer. In Gallien war dagegen durch die Schwäche der Könige, die Herſchſucht der Majores Domus und die innern Unruhen, die von den Zeiten der Römer her noch übrige Cultur gänzlich erloſchen, bis endlich Carl Martell, ſeine Söhne Carlomann und Pipin, und ſejn Enkel

Carl

Carl der Große, ſich der ſelbſtſtändigen Regentſchaft bemächtigten, das Reich der Franken auch über Italien und Deutſchland ausdehnten, und der letzte vorzüglich Alles that, was in ſeinen Kräften war, um die Cultur in dieſen Ländern zu begründen; obgleich nach ſeinem Tode die von ihm getroffenen Anſtalten den Erfolg nicht hatten, welchen er bezielte, hauptſächlich nunmehr durch die Schuld der Hierarchie, der die Carolinger aus perſönlicher Schwäche und wegen innerer Familienzerrüttungen zu viel nachgaben.

Die Geſchichte der Philoſophie in der Periode Carls des Großen und der Carolinger iſt zwar für die Wiſſenſchaft ſelbſt ohne alles Intereſſe, etwa die Speculation des Johann Scotus Erigena ausgenommen, aber ſie zeigt doch den Zuſtand derſelben, und was für ſie hätte gethan werden können, wenn die Nachfolger Carls in ſeinem Geiſte fortgefahren hätten, Wiſſenſchaften und Aufklärung zu befördern. Carl's des Großen Genie erhob ſich durch ſich ſelbſt über ſein Zeitalter. Nachdem er ſo viel aufgefaßt hatte, um den Werth der Kentniſſe überhaupt einzuſehn, berief er die gelehrteſten Männer, die ihm bekant wurden, namentlich den Alcuin, an ſeinen Hof, lernte ſelbſt von ihnen, und bediente ſich ihres Raths und ihrer Hülfe, ſeine wohlthätigen Plane für die Cultur der von ihm beherſchten und überwundenen Völker zu realiſiren. Auf Alcuin's Betrieb ſtiftete Carl die ſogenante Hofſchule (Schola Palatina) in Paris, und machte ihn zum Vorſteher derſelben. Dieſe war anfangs mit dem Hofe immer verbunden, und folgte demſelben in die Orte ſeines jedesmaligen Aufenthalts, bis ſie nach und nach ihren beſtändigen Sitz zu Paris erhielt. Sie hatte auch

nur zum nächſten Zwecke, die zum Hofe gehörigen Perſonen zu belehren, ſo wie denn der Kayſer ſelbſt ſich noch in ſeinen ſpätern Jahren vom Alcuin unterrichten ließ. Der letztere ſchränkte ſeine Bemühungen nicht hierauf ein. Er veranlaßte auch die Errichtung von Schulanſtalten zu Fulda, Paderborn, Osnabrück, Regensburg, in denen die lateiniſche und griechiſche Sprache, die Dialektik, Grammatik u. w. auſſer der Theologie gelehrt wurden. Von den Schülern Alcuin's wurden mehrere ſehr berühmte und in ihrer Art verdienſtvolle Männer, Rhabanus Maurus, Lehrer zu Fulda, hernach Erzbiſchof von Maynz, Luidger, Biſchof von Münſter, Haymo, Biſchof von Halberſtadt u. a.

Man hätte von den literariſchen Inſtituten, die unter Carl's des Großen Regierung entſtanden und aufblühten, die wohlthätigſten Früchte erwarten können, wenn nicht die politiſchen Ereigniſſe in der nächſten Zeitperiode nach derſelben, der Geiſt abergläubiſcher Frömmeley und Möncherey, und der einmal zu allgemein gewordne Mangel an tauglichen Lehrern, ihre Wirkſamkeit erſtickt oder doch gehindert und beſchränkt hätte. Die Wenigen, die als Lehrer an jenen Inſtituten angeſtellt werden konten, machten keine Fortſchritte in wiſſenſchaftlichen Kentniſſen. Ihre Gelehrſamkeit beſtand in einem dürftigen Cyklus der ſogenanten freyen Künſte, nach den Werkchen des Marcianus Capella, des Caſſiodor, den vornehmſten und oft den einzigen Hülfsmitteln profaner Wiſſenſchaft, die damals exiſtirten. Es war alſo kein Wunder, daß die angelegten Schulen die Folgen für die Erweiterung und Verbreitung der Aufklärung nicht hatten, welche ihr Stifter bezweckte. Mehrere derſelben hörten ganz auf, oder wurden auch bloß auf den

engen

engen Bezirk eines Kloſters eingeſchränkt, um die Geiſtlichen in dem zu unterrichten, was etwa zum Bedürfniſſe des äuſſern Gottesdienſtes unentbehrlich war.

Für die Geſchichte der Philoſophie iſt in der Periode der Carolinger nur ein einziger Mann, Johann Scotus Erigena, einer beſondern Aufmerkſamkeit werth. Der Zunamen Erigena bezeichnet höchſt wahrſcheinlich ſeinen Geburtsort oder ſein Vaterland; aber die beſtimte Bedeutung desſelben iſt ſtreitig. Nach einigen ſoll Johann aus Irland, das damals auch mit unter dem Namen Schottland begriffen wurde; nach andern aus England oder dem eigentlichen Schottland abſtammen. Gewiß war er aus einem von den Ländern gebürtig, die izt die drey brittiſchen Königreiche ausmachen. Er war unſtreitig ein tiefdenkender und ſehr ſcharfſinniger Kopf. Er hatte die griechiſche, hebräiſche, arabiſche Sprache kennen gelernt, man weiß nicht, durch was für Mittel. In der Philoſophie aber bekam er vornehmlich ſeine Richtung durch die Schriften des Dionys des Areopagiten, von denen er auch eine lateiniſche Ueberſetzung beſorgte, die zuerſt der ſpätern myſtiſchen alexandriniſchen Theologie den Eingang in den Occident eröffnete. Carl der Kahle berief ihn an ſeinen Hof und unterhielt ihn als Lehrer und Geſellſchafter. Er hatte auch als Lehrer an der Hofſchule zu Paris ſehr viel Zuhörer. Dieſer Beyfall und die perſönliche Gunſt Carls, die Abweichungen des Johann Scotus von dem orthodoxen Lehrbegriffe der Prädeſtination, auch ſeine Ueberſetzung von Werken des Dionys des Areopagiten, zogen ihm Neider und Gegner, und bald auch den Verdacht und die Verfolgung des Pabſtes Nicolaus zu. Inzwiſchen

wurde er von Carl dem Kahlen geſchützt, wiewohl er genöthigt ward, Paris und ſeine Lehrſtelle zu verlaſſen und ſich heimlich in Frankreich aufzuhalten. Seine folgende Lebensgeſchichte iſt ungewiß, ſo wie auch die Zeit und die Art ſeines Todes. Johann Scotus iſt hauptſächlich durch ein eigenes Werk philoſophiſchen Inhalts merkwürdig unter dem Titel: περι Φυσεων μερισμε, de diuiſione naturae libri quinque, die von Thomas Gale herausgegeben ſind. Er verſtand unter der Philoſophie überhaupt nichts weiter als die Dialektik, nur auf metaphyſiſche Gegenſtände, hauptſächlich die Ontologie und Theologie, angewandt, und mit den myſtiſchen Träumen des Dionys des Areopagiten verbrämt. Dem letztern verdankte er, wie er ſelbſt ausdrücklich bekennt, ſeine meiſten Ideen; er hatte aber auch auſſerdem die Schriften einiger Kirchenväter, des Auguſtin und Gregor von Nazianz ſtudirt; und die Quelle ſeiner dialektiſchen Gelehrſamkeit waren insbeſondre die logiſchen Commentare des Auguſtin und Boethius zu dem Ariſtoteliſchen Organon. In dem Werke de diuiſione naturae ſuchte er das Weſen der Dinge überhaupt nach vier Hauptbeziehungen des Dinges zu beſtimmen. Er theilt daſſelbe ein in die Natur, a) die ſchafft und nicht erſchaffen wird (natura, quae creat et non creatur); b) die erſchaffen wird und ſchafft (quae creatur et creat); c) die erſchaffen wird und nicht ſchafft (quae creatur, et non creat); d) die weder erſchaffen wird, noch ſchafft (quae nec creatur, nec creat). Die Natur in der erſten Beziehung iſt die Gottheit; die Natur, die erſchaffen wird und ſchafft, iſt der Inbegriff der göttlichen Ideen; die Natur, die erſchaffen wird, und nicht ſchafft, iſt der Inbegriff der Geſchöpfe; die Natur endlich, die

die weder erſchaffen wird, noch ſchafft, ſteht mit ſich ſelbſt im Widerſtreite, und hebt ſich auf.

Mit dem Johann Scotus Erigena beginnt die Periode der ſogenannten ſcholaſtiſchen Philoſophie. Schon die Verſchiedenheit der Meynungen, welche unter den Geſchichtforſchern in Anſehung der Beſtimmung dieſer Periode herſcht, iſt ein Beweis, daß der Begriff der ſcholaſtiſchen Philoſophie ſelbſt bey ihnen unbeſtimt ſey. Da dieſe keinen individuellen Urheber hat, ſondern ihren Namen und Charakter durch äuſſere zufällige Umſtände empfieng, ſo komt es zunächſt darauf an, dieſe leztern aufzuſuchen. Der merkwürdigſte Umſtand iſt hier die Art, wie im Zeitalter Carls des Großen, und zunächſt nach demſelben, die Philoſophie gelehrt wurde. Aller philoſophiſcher Unterricht war damals im Occidente auf die öffentlichen Lehrinſtitute beſchränkt, die von den Päbſten und Biſchöfen, von Carl dem Großen und ſeinen Nachfolgern, errichtet waren, und die ſchlechtweg Schulen (ſcholae) genannt wurden. Ein Scholaſticus hieß bald ein ſolcher, der die Kentniſſe beſaß, welche Gegenſtände des Unterrichts in jenen Schulen waren, und dieſe Kentniſſe wieder lehrte; bald auch ein Schüler ſelbſt, der dieſe Kentniſſe ſich erſt zu erwerben trachtete. Doch war die erſte Bedeutung des Namens gemeiner und gewöhnlicher, und ſo fällt ſie mit der zuſammen, die wie izt mit dem Namen eines Gelehrten zu verbinden pflegen. Die Philoſophie nun, welche in dieſen Schulen gelehrt wurde, und ſo wie ſie in denſelben gelehrt wurde, erhielt den Namen der ſcholaſtiſchen Philoſophie; nicht als ob ſie einen beſondern ihr eigenthümlichen Charakter gehabt hätte, welchen man etwa damit hätte bezeichnen wollen, ſondern in eben dem

Sinne, in welchem wir noch itzt von einer Schulphiloſophie überhaupt reden, ſofern die Philoſophie in den öffentlichen höhern Schulen gelehrt wird. Dem Namen nach giebt es alſo eine ſcholaſtiſche Philoſophie ſchon von den Zeiten Carls des Großen an, was auch ſelbſt von denen nicht geleugnet wird, die den Anfang derſelben gewiſſen eigenthümlichen Merkmalen nach, welche ſie ſpäterhin bekam, erſt in das dreyzehnte oder vierzehnte Jahrhundert herabſetzen. Wollte man den ſo frühen Gebrauch des Namens der ſcholaſtiſchen Philoſophie leugnen, ſo würde man nicht nur der Etymologie des Worts und der Geſchichte widerſprechen; ſondern man würde auch in Verlegenheit gerathen, mit was für einem andern Namen denn die Philoſophie des Zeitalters vom achten bis zum vierzehnten Jahrhunderte zu benennen wäre, da ſie doch in den weſentlichſten Merkmalen der Form und Materie mit der ſpätern ſcholaſtiſchen Philoſophie zuſammentrifft?

Inzwiſchen könte doch der bloße Namen der ſcholaſtiſchen Philoſophie zufällig ſeyn, und gerade die Merkmale, welche der ſpätern Scholaſtik im dreyzehnten und vierzehnten Jahrhundert zukommen, könten ſie für uns als eine beſondere Art zu philoſophiren darſtellen, die vorzugsweiſe ſcholaſtiſche Philoſophie genannt zu werden verdiente. Allein auch dieſes ſcheint bey genauerer Erwägung des Inhaltes, Zweckes, und der Methode der ältern und ſpätern Scholaſtik, ſobald man nehmlich auf den allgemeinen und weſentlichen Charakter, nicht auf das Einzelne, Rückſicht nimt, nicht der Fall zu ſeyn. Der Inhalt der Philoſophie, während des Zeitalters Carls des Großen und in den nächſten Jahrhunderten nach demſelben, war ein aus den lateiniſchen Commenta-

mentatoren des Ariſtoteles, hauptſächlich des Auguſtin und Boethius, gezogenes Aggregat logiſcher Regeln und ontologiſcher Begriffe, die unter dem Namen Dialektik Eine Wiſſenſchaft, oder die theoretiſche Philoſophie überhaupt ausmachten, und mit der ſpätern Alexandriniſchen Vorſtellungsart von Gott, ſeinen Eigenſchaften, ſeinem Verhältniſſe zur Welt und zur menſchlichen Natur, verbunden oder auf dieſelbe angewandt wurden. Eben dieſen Inhalt hatte in der Hauptſache auch die ſpätere ſcholaſtiſche Philoſophie. Es verſteht ſich hierbey von ſelbſt, daß in der Folge verſchiedene Anſichten und Bearbeitungen eben dieſer Gegenſtände ſtatt fanden; daß überhaupt der philoſophiſche Ideenkreis theils durch die Verbreitung der Werke der Araber und des Ariſtoteles ſelbſt, theils durch andere Umſtände nach und nach erweitert wurde und ſich ſehr mannichfaltig modificirte. Daher laſſen ſich mehr Epochen feſtſetzen, in denen charakteriſtiſche Unterſchiede der ſcholaſtiſchen Philoſophie bemerkt werden. Aber im Allgemeinen war doch immer der Inhalt der ſcholaſtiſchen Philoſophie derſelbe, und dieſes berechtigt, ihre Periode ſchon mit dem Zeitalter der Carolinger anheben zu laſſen. Der Zweck der Philoſophie während und zunächſt nach dem Zeitalter Carls des Großen war kein anderer, als der, das dogmatiſche Religionsſyſtem der Kirche zu vertheidigen und zu befeſtigen. Man ſuchte allerhand Einwendungen auf, die ſich gegen einzelne Glaubensſätze machen ließen, um ſie dialektiſch zu beſtreiten und zu widerlegen. In der That war dies auch der einzige Nutzen, den die Dialektik in ihrem damaligen Zuſtande haben konte; und daß ſie zu nichts Anderem brauchbar war, davon lag wiederum der Grund theils in ihrer Beſchaffenheit ſelbſt, theils darin, daß ſie

bloß ein Gegenſtand des Studiums der Geiſtlichkeit war, die ſie auf nichts anderes, als auf ihr dogmatiſch theologiſches Syſtem beziehen konte oder zu beziehen wußte. Sehr deutlich offenbart ſich dieſer Zweck aller damaligen Philoſophie auch in dem Unwillen der Geiſtlichkeit und des Pabſtes über die freyere Speculation des Johann Scotus Erigena. Man ſetzte ſchon voraus, daß alle Philoſophie mit der theologiſchen Dogmatik zuſammenſtimmen, und lediglich zum Dienſte dieſer abzielen müſſe. Daher wurde die Philoſophie des Erigena, bey welcher dieſes nicht der Fall war, verkätzert. Ein anderer Nebenzweck, den dialektiſchen Scharfſinn zu üben, der in der Folge die häufigen und feyerlichen Diſputationen veranlaßte, konte erſt ſpäterhin entſtehen, je mehr ſich das dialektiſche Gewebe ausbildete, womit ſich damals die Köpfe beſchäfftigten, und einzelne ſtreitig werdende Puncte die Aufmerkſamkeit anzogen. Aber der Keim dazu lag ſchon in der Philoſophie, wie ſie zu den Zeiten der Carolinger war. Auch die ſpätere ſcholaſtiſche Philoſophie hatte keinen andern Zweck als den obigen, und es wird alſo hier ein diſtinctives Kriterium zwiſchen ihr und der ältern Philoſophie ſeit dem achten Jahrhunderte vermißt; daher man in dieſem Betrachte eben ſo wenig Grund hat, den Anfang der eigentlich ſcholaſtiſchen Philoſophie erſt im dreyzehnten oder vierzehnten Jahrhunderte anzuſetzen. Endlich die Methode des Philoſophirens war im Zeitalter der Carolinger eben ſo wohl, als in den folgenden Jahrhunderten, lediglich durch die dialektiſche Form des Argumentirens beſtimt, welche die Ariſtoteliſche Logik vorſchrieb. Nur wurde freylich dieſe Art zu argumentiren allmälig immer künſtlicher, verwickelter und ſophiſtiſcher. Auch die Unterſuchung des Johann Scotus

tus Erigena hat die äußere dialektiſche Form; ſie iſt in eine Diſputation zwiſchen einem Lehrer und Schüler eingekleidet, wiewohl die Diſputation in ihrer Art einfacher und weniger verwickelt iſt, als es hernach ähnliche Argumentationen wurden. Man kann alſo wohl die geſamte Philoſophie des Mittelalters vom achten Jahrhunderte an unter dem Namen der ſcholaſtiſchen Philoſophie begreifen. Sieht man denn auf die vornehmſten innern Verſchiedenheiten derſelben, die ſich in ihrer Geſchichte zeigen, ſo können folgende Epochen beſtimt werden: Die erſte bis auf Rouſſelin gegen das Ende des elften Jahrhunderts, wo ſich der Streit der Nominaliſten und Realiſten erhob; die zweyte bis auf Albert den Großen in der Mitte des dreyzehnten Jahrhunderts, wo die Ariſtoteliſchen Werke allgemeiner bekant und commentirt wurden; die dritte bis auf die Verbeſſerung der Philoſophie durch die Wiederherſtellung der alten claſſiſchen Literatur um die Mitte des funfzehnten Jahrhunderts. Wenn gleich die ſcholaſtiſche Philoſophie auch noch nachher, hauptſächlich in den Klöſtern und Schulen, ſich erhielt, ſo verlor ſie doch ihre allgemeine Herrſchaft, und durch die Wirkungen der Reformation in Deutſchland wurde ſie endlich ganz verdrängt.

Je dürftiger die Quellen waren, aus denen die erſte ſcholaſtiſche Philoſophie geſchöpft wurde, deſto dürftiger mußte ſie ſelbſt ihrem Stoffe nach ſeyn. Die Araber hatten an der erſten Entſtehung der ſcholaſtiſchen Philoſophie weder der Form, noch der Materie nach, einigen Antheil; wohl aber trugen ſie hernach, da die Chriſten mit ihnen in Spanien und Sicilien in Verbindung kamen, und nachdem Gerbert, nachheriger Pabſt Sylveſter II, auf ihre literariſchen

Einſich-

Einſichten Aufmerkſamkeit erregt hatte, zur Erweiterung und Modificirung jener bey. Ueberhaupt verdienen von den erſten Scholaſtikern, wenn auf den Werth ihrer philoſophiſchen Erkentniß und Studien Rückſicht genommen wird, nur ſehr wenige eine Erwähnung, und auch dasjenige, was dieſe Wenigen in der Philoſophie leiſteten, trägt das Gepräge des abergläubiſch religiöſen Wahnes und der Barbarey des Zeitalters. Am achtungswertheſten und intereſſanteſten für die Philoſophie iſt unter ihnen Anſelmus, Erzbiſchof von Canterbury, gebohren 1035 zu Aoſta im Piemonteſiſchen. Seine Schriften verrathen einen hellen Denker, der ſelbſtſtändig aus eigner Vernunft philoſophirte, wenn er gleich im Geiſte ſeines Zeitalters die Philoſophie bloß als dienendes Werkzeug der poſitiven Religionsdogmatik betrachtete. Er ſtellte einen Beweis für das Daſeyn und die Eigenſchaften Gottes auf, der auch in der neuern Philoſophie merkwürdig geblieben iſt. Alle Dinge, die gemeinſame Merkmale haben, können dieſe nur durch Etwas beſitzen, das ihnen allen gemeinſam iſt. Alle Dinge, die gut ſind, ſind es nur durch das Gute; dieſes iſt gut durch ſich ſelbſt; es iſt das abſolut höchſte Gut, dem nichts in der Hinſicht gleich iſt, und das von keinem übertroffen wird. Alle Dinge, die groß ſind, ſind es nur durch das Große; dieſes iſt abſolut groß und folglich das Größte. Es exiſtirt alſo ein Weſen, das unter allen das Beſte und Größte iſt. Dieſes Weſen iſt auch nur Eines. Denn alles Vorhandene iſt entweder durch Etwas, oder durch Nichts vorhanden. Das letztere iſt ungereimt. Dasjenige Etwas aber, wodurch Alles vorhanden iſt, iſt entweder Eines oder Mehrere. Beſteht es in Mehrern, ſo beziehen ſich dieſe wiederum entweder auf

Eines, oder ſie ſind jedes durch ſich ſelbſt, oder ſie ſind durch einander. Beziehen ſie ſich auf Eines, ſo ſind ſie durch dies Eine vorhanden, worauf ſie ſich beziehen. Iſt jedes durch ſich ſelbſt, ſo muß Eine Exiſtenz, Eine Kraft vorhanden ſeyn, vermöge deren ein jedes durch ſich ſelbſt ſeyn kann, und dann iſt alles durch dieſe Kraft vorhanden. Daß die vorhandenen Dinge durch einander ſind, widerſpricht ſich ſelbſt; es kann nichts durch das ſeyn, welchem es das Seyn giebt; und hier würde es einem andern das Seyn geben und wieder von ihm empfangen. Foglich iſt das Eine durch ſich ſelbſt; alles Andere iſt durch dieſes Eine vorhanden; und es ſelbſt iſt das Höchſte und Beſte. Zweytens: Der Grad der Vollkommenheit der Dinge iſt ſehr verſchieden. Eine lebloſe Subſtanz iſt ſchlechter, als ein Thier, und das Thier iſt ſchlechter, als der Menſch. Es muß demnach eine Subſtanz geben, welche die abſolute Vollkommenheit ausdrückt; denn ſonſt würden die Grade der Vollkommenheit in's Unendliche fortſchreiten; es müßte alſo auch eine unendliche Zahl von Subſtanzen geben, was ungereimt iſt. Jene höchſt vollkomne Subſtanz iſt entweder Eins oder Mehrere, die an Vollkommenheit aber einander gleich ſeyn müſſen. Nimt man mehrere abſolut vollkomne Subſtanzen an, ſo ſind ſie einander gleich durch Eins und Daſſelbe (die abſolute Vollkommenheit). Dies iſt entweder ſie ſelbſt, oder es iſt etwas von ihnen Verſchiedenes. Im erſtern Falle iſt es Eins; denn es iſt eben dasjenige (Eins), wodurch die abſolut vollkomnen Subſtanzen einander gleich ſind. Im andern Falle ſind ſie geringer, als dasjenige Weſen, wodurch ſie gleich ſind; alſo iſt doch nur Eines das höchſte. Es exiſtirt

folg=

folglich ein abſolut vollkomnes Weſen, von welchem das Daſeyn aller übrigen herrührt. Drittens: Es läßt ſich ein allervollkommenſtes Weſen denken, das alle mögliche Vollkommenheiten in ſich vereinigt, und über welches nichts Vollkomneres gedacht werden kann. Einen ſolchen Begriff hat jeder Menſch, und auch derjenige, der das Daſeyn Gottes in der Wirklichkeit leugnet, kann doch nicht leugnen, daß er einen ſolchen Begriff von Gott in ſeinem Verſtande habe. Ein ſolches Weſen kann aber nicht bloß im Verſtande, ſondern es muß auch in der Wirklichkeit exiſtiren. Wollte man annehmen, daß es ſich zwar denken laſſe, aber nicht in der Wirklichkeit exiſtire, ſo würde man damit behaupten, daß unter den wirklichen Dingen eines vorhanden wäre, welches noch vollkomner wäre, als das denkbar vollkommenſte Weſen; daß folglich das denkbar vollkommenſte Weſen nicht das vollkommenſte ſey; welches ſich ſchlechthin widerſpricht. Es läßt ſich demnach nicht nur ein allervollkommenſtes Weſen denken, ſondern es iſt ein ſolches auch wirklich vorhanden. Der letzte Beweis des Anſelm iſt kurz gefaßt dieſer: Es muß ein allervollkommenſtes Weſen exiſtiren, weil es nicht das allervollkommenſte iſt, ſobald es nicht exiſtirt. Nun läßt ſich aber ein allervollkommenſtes Weſen denken; alſo exiſtirt es auch. Bekantlich liegt dieſe Argumentation bey dem ſogenannten ontologiſchen Beweiſe des Daſeyns Gottes in der neuern Vernunfttheologie zum Grunde. Es wird aber in ihr aus der idealen Wirklichkeit auf die reale geſchloſſen, und überhaupt iſt ſie in einem Cirkel abgefaßt, indem ein vollkommenſtes Weſen vorausgeſetzt wird, um die Exiſtenz deſſelben aus der Vorausſetzung zu folgern. Die erſte Argumentation beruht ganz auf der Platoniſchen

Ideen=

Ideenlehre, und ſteht und fällt mit dieſer. Die zweyte ſtützt ſich auf die Idee der Vernunft vom Unbedingten, wo aber die Vernunft eine dieſer Idee entſprechende Realität nie einzuſehen vermag. Auch liegt in einer unendlichen Gradation der Vollkommenheit der Subſtanzen kein Widerſpruch, ob ſie gleich nie erklärt, was die Vernunft erklärt erlangt. Aus ſeinem Begriffe der Gottheit leitete übrigens Anſelmus auch die Eigenſchaften derſelben her, und ſuchte ſie gegen die dialektiſchen Vernunftzweifel, die ſich in Anſehung ihrer unvermeidlich erheben, zu verwahren. So vielen Scharfſinn ſeine Philoſophie verräth, ſo gelang ihm doch ſeine Abſicht nicht, und konte ihm nicht gelingen. Er führte neue Schwierigkeiten herbey, indem er andere wegräumen wollte *).

Da ſich alle Philoſophie damals auf das angenommene Religionsſyſtem bezog, ſo iſt hieraus zu erklären, warum die Speculation derer, die ſich noch mit jener beſchäfftigten, ſich vorzüglich um die Lehre von Gott herumdrehte. Die Dogmatik der Kirche galt einmal für unabänderlich; man ſchränkte ſich nur darauf ein, die dialektiſchen Zweifel zu löſen, die gegen dieſelbe ſich erheben lieſſen; wobey es alſo natürlich war, daß dieſe Zweifel vorzüglich die theoretiſchen Begriffe von Gott und ſeinen Eigenſchaften betrafen. Vermuthlich würde ſich uns der Scharfſinn der Denker jener Periode in viel zahlreichern und mannichfaltigern Subtilitäten zeigen, wenn ſich mehrere Schriften aus derſelben bis auf unſere Zeit erhalten hätten. Allein die meiſten ſind in die Vergeſſenheit übergangen, und die bloſſe Entdeckung unnützer

*) S. Anſelmi Cantuar. Monolog. in den Opp. Paris 1721 fol.

nützer Subtilitäten würde auch ein mühſames Studium derſelben, falls ſie ja vorhanden wären, nur ſchlecht belohnen. Weil Theologie und Philoſophie auf eine ſolche Art verbunden wurden, daß dieſe nur als Waffe zur Vertheidigung jener, und als Uebungsmittel des theologiſchen Scharfſinnes diente; ſo verfiel man bald auf die Idee eines Syſtems einer dialektiſchen Theologie, wo die Glaubenslehren ſo aufgeſtellt wurden, daß man zugleich ihre Gegengründe und die Beantwortung derſelben vortrug. Der erſte Urheber eines ſolchen dialektiſchen Syſtems der Theologie war Hildebert aus Lavardin (Hildebertus de Lauardino), gebohren 1054 *). Dieſes Syſtem war dem folgenden Jahrhunderte ein Muſter; auch Petrus Lombardus behielt dieſelbe Methode bey, und entlehnte ſelbſt Vieles aus Hildebert's Werken. Auf eine ähnliche Art bearbeiteten philoſophiſch die dogmatiſche Theologie Petrus Alphonſus und Adelger.

Von dieſer Art nun, wie man ſeit dem zehnten und elften Jahrhunderte die Philoſophie mit der dogmatiſchen Theologie verbunden hatte, ſo daß jene bloß eine dialektiſche Beſchäfftigung wurde, Einwürfe gegen dieſe aufzufinden und zu widerlegen, ſpitzfindige Probleme aufzuwerfen, und ſie noch ſpitzfindiger zu löſen, überhaupt nur den logiſchen Scharfſinn und Witz zu üben, ohne Zwecke, die auf neue Begründung der Wahrheit oder Erweiterung ihres Gebietes gerichtet geweſen wären, war der Hang zum dialektiſchen Diſputiren überhaupt, durch welchen ſich die Philoſophen des Mittelalters auszeichneten, eine ganz natürliche Folge. Es war auch kaum damals ein anderer Weg zur Prüfung neu aufgeſtellter Ideen, oder zur Vertheidigung gangbarer Vorſtellungsarten übrig,

*) Er ſtarb als Erzbiſchof von Tours 1134.

übrig, als der öffentliche Diſput darüber; da die Abfaſſung ſchriftlicher Werke und noch mehr die Verbreitung derſelben, ſo lange die Buchdruckerkunſt nicht erfunden war, ſo große Schwierigkeiten hatte. Ohnehin waren die Vorſchriften zur Methode der Unterſuchung, die man in der vom Ariſtoteles und ſeinen Auslegern ererbten Dialektik antraf, ganz auf den förmlichen Diſput berechnet. Man wurde alſo ſchon dadurch verleitet, dieſen, wenn nicht für das einzige, doch für das vornehmſte formelle Mittel der Prüfung anzuſehen. Da die Diſpute öffentlich gehalten wurden, gewöhnlich im Beyſeyn einer großen Zahl von Zuhörern, und ſie unſre heutigen öffentlichen literariſchen Fehden erſetzten; ſo hatten ſie auch ein pſychologiſches Intereſſe. Je rüſtiger und gewandter Jemand in den dialektiſchen Kämpfen war, deſto mehr wurde er von der Menge bewundert und angeſtaunt; dieſes mußte nicht nur ſeine eigene Eitelkeit nähren und immer mehr anfachen; ſondern ſie auch in andern erwecken, es ihm gleich und wo möglich zuvor zu thun, und dadurch die Diſputirkunſt zum Gegenſtande eines allgemeinen Studiums und Wetteifers machen. Je ſorgfältiger aber die Diſputirkunſt getrieben wurde, deſto verwickelter wurde ſie an ſich ſelbſt; die Form des Diſputs wurde immer gekünſtelter und zuſammengeſetzter, bis man es endlich ſo weit brachte, daß man mehr Tage hinter einander mit dem größten Aufwande von dialektiſcher Kunſt — über Nichts diſputirte, und eine große Verſamlung um ſo mehr erbaute, je weniger ſie aus dem Diſpute gelernt hatte. Daraus, daß damals die Regeln des Diſputs zugleich die Methodenlehre für alle wiſſenſchaftliche namentlich philoſophiſche Unterſuchung waren, läßt ſich auch erklären, warum ſo viele Schriften des Mittelalters, be-

ſonders aus der Periode, von welcher hier die Rede iſt, in dialogiſcher oder vielmehr in der Form des Disputs abgefaßt waren. Man theilte die Abhandlung einzelner Materien und Wiſſenſchaften in Quaeſtiones, Problemata, Reſponſiones, Solutiones ein, vermuthlich um dadurch die Leſer in den Stand zu ſetzen, daß ſie von der Abhandlung erfoderlichen Falles ſogleich für einen Diſput Gebrauch machen konten. Da einmal das Diſputiren die allgemeine Mode des Zeitalters wurde, ſo mußten die Diſputationen in den Städten am häufigſten und am feyerlichſten ſeyn, in welchen überhaupt der größte Eifer für wiſſenſchaftliche Studien herſchte. Daher wurden die berühmteſten Diſputationen zu Paris gehalten, weil hier die wißbegierige Jugend aus den cultivirtern Völkern Europa's zuſammenfloß, und die Diſpute der dortigen Gelehrten das größte Publicum in ſeiner Art und die lebhafteſte Theilnahme fanden. Man kann nicht behaupten, daß der Diſputirgeiſt zuerſt von Paris ausgegangen ſey; er hatte vielmehr ſeinen Grund in dem damaligen Zuſtande der Philoſophie ſelbſt, und es wurde auch auſſerhalb Paris und den Univerſitäten und berühmtern Lehrinſtituten überhaupt diſputirt. Aber daß er dort vorzüglich erwachte und herſchte, und ſich von dort aus allgemeiner verbreitete; daß ferner die Gegenſtände, welche in Paris verhandelt wurden, durch die Feyerlichkeit der darüber gehaltenen Diſpute, und den Ruf der Männer, welche dabey als Streiter auftraten, die allgemeine Aufmerkſamkeit an ſich zogen, und alle Köpfe, die ſich zur literariſchen Claſſe im Volke zählten, beſchäfftigten, iſt nicht zu leugnen. Die berufene Fehde wegen des Nominalismus und Realismus würde ſchwerlich die Celebrität gewonnen, und die Philoſophen ſo lange

in entgegengeſetzte Parteyen geſchieden haben, wenn ſie nicht in Paris durch die größten Diſputatoren der Zeit eröffnet, und durch neue Diſpute immer ſelbſt wieder erneuert wäre. Unter den Gegenſtänden der philoſophiſchen Diſpute des Mittelalters iſt es daher dieſe Fehde vorzüglich, die den Geſchichtſchreiber beſchäfftigen muß, da ſie freylich denen, welche ſich für ſie intereſſirten, auch zu manchen anderweitigen Unterſuchungen die Veranlaſſung darbot.

Die erſte Spur derſelben entdeckt man in der Geſchichte des Rouſſelin (Roſcelinus), der in der letzten Hälfte des elften Jahrhunderts lebte, und durch ſein Talent im Diſputiren allgemeines Aufſehn erregte. Was für philoſophiſche Lehren er angriff und vertheidigte und mit was für Gründen, iſt nicht bekant; er wird nur überhaupt als derjenige angeführt, der den Nominalismus behauptet habe, und dadurch Urheber des Streits über Nominalismus und Realismus geworden ſey. Roſcelin führte nehmlich die allgemeinen Begriffe bloß auf das Bedürfniß und die Natur der Sprache zurück, die mehr Dinge, welchen ähnliche Merkmale zukommen, mit einem gemeinſchaftlichen Gattungsnamen bezeichne, welcher Gattungsnamen aber nichts weiter als ein Namen, ein Wort ſey, dem kein wirklicher Begriff im Verſtande, und noch weniger eine objective Realität entſpreche. Er erklärte alſo die allgemeinen Begriffe für bloße nomina rerum; daher ſeine Behauptung Nominalismus genant wurde. Roſcelin war nicht der erſte, der dieſe Behauptung aufſtellte; ſie war ſchon im Alterthum, insbeſondre vom Stilpo, dem Megariker, vertheidigt worden. Aber wahrſcheinlich zog er Folgerungen daraus, und wandte ſie auf eine Art an, die auffallend und ungewöhnlich war, und

daher Urſache zum Streite gab. Darüber können wir jeʒt aus Mangel an Nachrichten nicht urtheilen. Nach dem Wenigen, was Johann von Salisbury und Otto von Freiſingen von ihm melden, fand Roſcelin mehr in den Worten, als darin zu ſuchen iſt, und machte von der Sprache einen dialektiſchen Gebrauch, der Paradoxieen und Sophiſtereyen nach ſich zog, dergleichen ſich denn auch ſeine Anhänger in Paris, vielleicht noch mehr als er ſelbſt, zu ſchulden kommen lieſſen. Unter andern Beſchwerden, welche Abälard gegen ihn vorbringt, wirft er ihm auch die Behauptung vor: Kein Ding habe Theile, ſondern nur die Wörter, welche die Dinge bezeichneten, wären theilbar. Daraus folgerte Abälard, daß nach dem Roſcelin Chriſtus nicht einen wirklichen Theil des gebratenen Fiſches, ſondern nur einen Theil des Wortes (gebratener Fiſch) verzehrt habe, welche Auslegung doch ungereimt und frevelhaft ſey *).

Ein

*) Von dem ungenanten Verfaſſer einer Geſchichte Frankreichs von Robert bis auf Philipp I. wird ein gewiſſer Johannes als erſter Verfechter des Nominalismus genant, und Roſcelin, Robert aus Paris, Arnulph waren nach jenem Schriftſteller Schüler des Johannes, die dem Nominalismus Celebrität gaben. S. *Io. Salabert* Philoſ. Nominal. vindicat. p. 15. (Pariſ. 1661. 8). Zu entſcheiden, ob die Angabe richtig ſey, iſt hiſtoriſch unwichtig. Wenigſtens wird Roſcelin von allen übrigen Schriftſtellern der Zeit allein als derjenige erwähnt, der zuerſt durch Vertheidigung des Nominalismus bey ſeinen Zeitgenoſſen berühmt oder berüchtigt wurde. S. *Io. Sarisber.* Polycrat. VI, 12. p. 447. Metalog. II, 17. p. 814 ſq. *Abaelardi* Ep. XXI. in Abael. Opp. p. 334. Cf. *Meiners* de Nominalium ac Realium initiis in Commentatt. Soc. Gott. T. XII. p. 26.

Ein Schüler des Roſcelin war Wilhelm von Champeaux (Guilielmus a Campellis), der ſich in Paris durch ſeine Geſchicklichkeit im Diſputiren ſo hervorthat, daß ihm die Lehrſtelle der Dialektik übertragen wurde, und er einen großen Zulauf von Zuhörern erhielt. Schriften ſind nicht von ihm vorhanden, und auch andere haben von ſeinen Behauptungen nichts aufgezeichnet, auſſer dem Abälard, der einige Meynungen desſelben beyläufig erwähnt, aber auf eine ſo unbeſtimmte Art, daß ſich ihr wahrer Sinn mehr errathen als einſehen läßt. Wilhelm von Champeaux neigte ſich auf die Seite der Realiſten. Er nahm an, daß die allgemeinen Begriffe das Weſen der Dinge darſtellten, und daß dieſes Weſen ganz in allen Individuen, welche unter die allgemeinen Begriffe gehörten, enthalten ſey; ſo daß ſich die individuellen Dinge nicht durch ihre Realität, ſondern nur durch die Menge und Mannichfaltigkeit der Accidenzen von einander unterſchieden. Es iſt nicht ganz klar, ob Wilhelm ſich hier eigentlich die Platoniſche Vorſtellungsart von den allgemeinen Begriffen und ihrer Realität und der Theilnahme der individuellen Dinge an dieſer gedacht habe; oder ob ſeine Meynung ſich mehr der Ariſtoteliſchen Lehre näherte, obgleich dieſe nicht wirklich ausdrückte. Die Zeitgenoſſen des Wilhelm führten auch die Gattungen und Arten der Dinge auf ſubſtantielle Formen zurück, die den Dingen gleichſam eingedrückt wären. Geſetzt aber auch, daß Wilhelm ſich zu dieſer letzten Meynung bekante, ſo war ſie ihm doch wohl mehr ein bloß ſinnlicher Ausdruck jener erſtern, als daß ſie von dieſer in der That verſchieden geweſen wäre; denn Ariſtoteles nahm ſolche ſubſtantielle Formen nicht an, die nichts anders geweſen ſeyn würden, als die

 Pla-

Platoniſchen Ideen, gegen welche er doch ſo viel einzuwenden hatte. Nach dem Ariſtoteles exiſtirte nicht eine ſubſtantielle Formenwelt gleich der Platoniſchen Ideenwelt; ſondern er behauptete ein thätiges Princip der Form überhaupt, welches die Materie (das bloß Mögliche) in die Wirklichkeit mannichfaltiger Dinge umbilde. Daß Wilhelm ſich Eine reale Subſtanz gedacht habe, die bey allen individuellen Dingen zum Grunde liege, im Sinne des Spinoza, iſt gar nicht wahrſcheinlich; denn von Einer Weltſubſtanz war bey dem Streite über Nominalismus und Realismus nie die Rede; vielmehr von den Univerſalien, oder generiſchen Formen, inwiefern dieſe ſubſtantiell ſeyen, und den individuellen Dingen Subſtantialität mittheilten, oder nicht. Abälard ſtritt eben ſo heftig gegen den Wilhelm, als gegen den Roſcelin und deſſen Anhang; jedoch war ſeine Meynung mit der des erſtern verwandter. Er nöthigte den Wilhelm, ſeine Theſis dahin einzuſchränken, daß die individuellen Dinge nur individuelle Realitäten wären, daß ſich aber nicht die Realität des Allgemeinen ganz in jedem Individuum darſtelle. Vielleicht näherte ſich Abälard hier mehr der echt Platoniſchen Lehre, nach welcher die individuellen Erſcheinungen dadurch zu Realitäten werden, daß ſie an der Realität der Ideen (der Univerſalien) Theil nehmen, nach welcher folglich die Ideen als allgemeine Realitäten nicht ganz in den Individuen enthalten ſind. Sobald Wilhelm durch die Ueberlegenheit des Abälard im Diſputiren beſiegt war in Anſehung des erwähnten Punktes, verlor ſich auch der Beyfall, den er vorher erworben, und es fanden ſich kaum noch Zuhörer ſeiner Dialektik, gleichſam als ob dieſe ganze Wiſſenſchaft, ſetzt Abälard, indem er dieſen Um-

ſtand

ſtand erzählt, ſelbſt hinzu, auf einer gewiſſen Theorie von den Univerſalien beruhte *).

Die gröſste und für das philoſophiſche Intereſſe des Zeitalters entſcheidende Celebrität gewann der Streit über den Nominalism und Realism durch den Abälard oder Abeillard (geb. 1079 geſt. 1142), welchen noch überdem ſeine perſönlichen Schickſale ſo merkwürdig machten. Abälard war unſtreitig ein vortrefflicher Kopf, in welchem ſich eine feurige Phantaſie und ein tief eindringender Scharfſinn mit einem innigen Gefühle für das Wahre, Gute, und Schöne, und einem energievollen Charakter vereinigten. Vielleicht war es nur eine ungemeſſene Leidenſchaft, mit der er nach Ehre und Ruhm ſtrebte, die ſich bey ihm tadeln läſst, ſofern ſie die Urſache eines tadelhaften Benehmens gegen mehrere ſeiner philoſophiſchen Zeitgenoſſen wurde, mit denen er auf ſeiner Laufbahn in Verhältniſs gerieth. Man kennt übrigens die perſönlichen Schickſale des Abälard, beſonders diejenigen, welche ſeine zärtliche Verbindung mit der Heloiſe nach ſich zog, ſehr genau; von ſeiner philoſophiſchen Vorſtellungsart hingegen, vornehmlich in Beziehung auf Nominalismus und Realismus, haben weder er ſelbſt, noch ſeine Zeitgenoſſen, uns beſtimt und deutlich genug unterrichtet; was um ſo unangenehmer iſt, da der Streit über jene Meynungen vorzüglich durch Abälard angefacht wurde und allgemeines Intereſſe bekam. Indeſſen läſst ſich doch nach der Angabe des Johann von Salisbury ſoviel annehmen: 1) daſs Abälard's Meynung der

*) *Abälardi* hiſt. calam. c. 2. p. 56. Cf. *Bruckeri* hiſt. phil. T. III. p. 730 ſq.

der des Roscelin ſchlechthin entgegengeſetzt war, und er alſo die Univerſalien nicht für bloße Wörter erklärte; 2) daß er ſie aber auch nicht für Realitäten ſchlechthin (res) hielt, ſondern für Begriffe von Realitäten, die vom Verſtande allein gebildet würden, und in dieſem ihren Urſprung und ihr Weſen hätten. Er ſtellte den nachher ſo oft wiederholten Satz auf: Eine Realität könne nicht von der andern prädicirt werden (rem de re praedicari non poſſe); aber wohl ein Begriff von dem andern. Nennt man alſo die Meynung, die allgemeinen Begriffe ſeyen bloß Worte (in der Sprache gegründet), Nominalismus, wie ſie Roscelin behauptete, ſo war Abälard nicht Nominaliſt. Aber er war auch nicht Realiſt, eben weil er die objective Realität der allgemeinen Begriffe, wie ſie Wilhelm von Champeaux annahm, beſtritt, und bloß den Individuen Realität einräumte. Er war alſo Realiſt im Gegenſatze mit dem Roscelin; hingegen Nominaliſt im Gegenſatze mit Wilhelm von Champeaux; denn freylich mußte er auch die Entſtehung der allgemeinen Begriffe im Bedürfniſſe der Sprache ſuchen; ob er gleich nicht ſo weit gieng, wie Roscelin, zu behaupten, daß ſie Wörter ſeyen, denen gar keine Begriffe entſprächen. Abälard war es demnach, der dem Nominalism zuerſt ſeinen feſten Charakter im Gegenſatze mit dem Realism gab. Der Satz des Nominalism iſt: Nur in den individuellen Dingen außer uns iſt Realität. Die Univerſalien ſind bloß Verſtandesbegriffe ohne Realität, die nur durch die Sprache objectiv bezeichnet werden, und dadurch den Schein von Realität bekommen, ob ſie gleich ſelbſt weder eine

Realität enthalten, noch einer Realität correſpondiren. Der Satz des Realismus im Gegentheile iſt: In den individuellen Dingen außer uns iſt keine Realität. Die Univerſalien ſind die wahre Realität, und die Individuen als ſolche unterſcheiden ſich nur durch die Accidenzen. Beyde Vorſtellungsarten wurden freylich in der Folge von ihren Verfechtern ſehr verſchieden modificirt und mit ſehr verſchiedenen Gründen vertheidigt. Wie Abälard die ſeinige vertheidigte, wiſſen wir nicht. Abälard zeichnete ſich als Denker durch einen richtigern Vernunftgebrauch überhaupt aus, der ſich nicht nur in ſeinen dialektiſchen Raiſonnements, ſo weit wir dieſe kennen, ſondern auch in der Art verrieth, wie er die damalige Theologie bearbeitete, was ihm gerade ſo viel Feinde und Neider zuzog. Es war nicht bloß mit den Werken der Kirchenväter, ſondern auch mit mehrern claſſiſchen Schriftſtellern, dem Cicero, Virgil, Macrobius vertraut; auch die logiſchen Schriften des Ariſtoteles und den Timäus des Plato kannte er; die übrigen Werke des Plato und Ariſtoteles aber, ſo wie die Literatur der Araber, ſcheinen ihm ganz fremde geblieben zu ſeyn; wenigſtens findet ſich in ſeinen Werken davon keine Spur. Jene Lectüre der lateiniſchen Profanſcribenten hat auf ſeine eigene Latinität ſehr wohlthätigen Einfluß gehabt. Dieſe iſt ungleich reiner, gebildeter und verſtändlicher, als die ſeiner Zeitgenoſſen.

Die Theologen und Philoſophen des Mittelalters vor Abälard bekümmerten ſich um die Bearbeitung der Moral aus einem philoſophiſchen Geſichtspuncte faſt gar nicht. Ihr theologiſches Syſtem betraf größtentheils nur Gegenſtände des Glaubens und

war theoretiſch; der Gottesdienſt beſtand in äußern Gebräuchen, und die ſogenannte heilige Lebensart in aſcetiſchen Uebungen, die meiſtens nur auf ſtrenge äußere Zucht und oft auf ſeltſame Kaſteyungen hinausliefen, wobey man ſich aber auch eben ſo oft die niederträchtigſte Denkart und die gröbſten Ausſchweifungen erlaubte. Das praktiſche Verhalten des großen Haufens wurde theils durch den Zwang barbariſcher Geſetze, theils durch den religiöſen Aberglauben, welchen man ihm einflößte, theils durch ein gewiſſes ſittliches oder unſittliches Herkommen, durch Vourtheil, Gewohnheit, blinden Mechanismus des Bedürfniſſes, und in den höhern Claſſen durch eine zufällig mehr oder minder egoiſtiſche Erfahrungsklugheit beſtimt. Daher iſt ſehr begreiflich, wie bey der ungeheuren Anzahl der Geiſtlichen, und bey der im höchſten Grade abergläubiſch religiöſen Stimmung der Gemüther, dennoch die größte ſittliche Verdorbenheit und Anarchie der Neigungen ſowohl unter den Layen als unter den Geiſtlichen, und noch mehr unter dieſen, ſtatt finden konte. Die Moral der Kirche war auf's innigſte mit der Dogmatik verwebt, und an und für ſich betrachtet beruhte ſie auf den Ausſprüchen und Vorſchriften derjenigen lateiniſchen Kirchenväter, die damals bekant waren und in der Kirche am meiſten galten. Abälard erwarb ſich auch das Verdienſt, die Moral, zwar im Geiſte eines Theologen, aber doch aus einem unabhängigen und mehr philoſophiſchem Geſichtspuncte zu unterſuchen. Seine Schrift darüber, ob ſie gleich die Spuren des Zeitalters unverkennbar trägt, auch Manches enthält, was irrig iſt, und ſehr leicht misverſtanden und gemisbraucht werden konte, auch in der Folge von den Jeſuiten bey ihrer caſuiſtiſchen Moral gar ſehr gemisbraucht iſt,

liefert

liefert doch auch mehrere Beweiſe von ſeiner unbefangenen Vernunft und ſeinem lebhaften und lautern moraliſchem Gefühle. Sie empfiehlt ſich auch durch eine leichtere und angenehmere Schreibart, als man ſie in irgend einem Werke philoſophiſchen Inhalts aus jener Periode antrifft *).

Berühmte Zeitgenoſſen und zum Theile Schüler des Abälard waren Hugo von St. Victor, Gilbert de la Porree, Petrus aus der Lombardey, Verfaſſer des Magiſter Sententiarum, eines Werks, das mehrere Jahrhunderte hindurch den Text abgab, worüber die Theologen und Philoſophen commentirten. Die Unterſuchungen dieſer betrafen die Dialektik, Ontologie und Theologie; ſie bewieſen Scharfſinn in der Art, wie ſie Zweifel über hierher gehörige Gegenſtände aufwarfen, und dieſelben löſen zu können glaubten, ohne daß doch jene Diſciplinen einen reellen und dauernden Gewinn von ihren Bemühungen gezogen hätten. Einer der geiſtvollſten und achtungswertheſten Zöglinge Abälard's war Johann von Salisbury mit dem Beynamen der Kleine (Paruus, *Petit*). Er erzählt ſelbſt in einem ſeiner Werke Metalogicus die Geſchichte ſeiner Studien, und charakteriſirt ſeine Lehrer. Ungeachtet er großen Fleiß auf die Gegenſtände gewandt hatte, auf welche ſich damals der gelehrte Unterricht faſt ausſchließend bezog,

*) S. *Abälardi* hiſt. ſuar. calam. in den Opp. Ebendeſſ. Theologia morum ſ. Ethica; liber dictus: ſcito te ipſum in *Pezii* Theſ. anecd. T. III. P. II. p. 625. — Berington's Geſchichte Abälard's und der Heloiſe. Aus dem Engliſchen von Sam. Hahnemann. Leipz. 1789. 8. Vergl. Cramers fünfte Fortſ. von Boſſuet's Weltgeſchichte S. 373. Stäudlin's Geſchichte und Geiſt des Skepticiſmus B. II. S. 49.

bezog, ſo hatte er doch zu viel geſunden Verſtand und zu viel praktiſchen Sinn, um ſich dadurch befriedigt zu finden. Da er ſehr dürftig und deßhalb bey ſeinem Aufenthalte in Paris genöthigt war Kinder zu unterrichten in Sprachen, in hiſtoriſchen, geographiſchen, phyſikaliſchen und andern Vorkentniſſen, ſo mußte er ſich ſelbſt Kentniſſe dieſer Art erwerben, und hier hatte er Gelegenheit zwiſchen dem Intereſſe und Nutzen derſelben, der ſich immer offenbar bewährte, und dem Intereſſe und Nutzen der damaligen, zwar höchſt ſpitzfindigen und wortreichen, aber ſachleeren Philoſophie eine Vergleichung anzuſtellen, welche, weil er von der letztern für das wirkliche Leben wenig oder gar keinen Gebrauch machen konte, natürlich in ſeinem Urtheile zum Nachtheile der letztern ausfiel. Den Werth der Philoſophie auch in ihrem damaligen Zuſtande verkannte Johann nicht durchaus. Er urtheilte nur von ihr, da ſie meiſtens auf Dialektik und Ontologie beſchränkt war, daß ſie für ſich genommen eine leere und für den Geiſt durchaus unfruchtbare Wiſſenſchaft ſey, falls man ſie nicht mit einem anderweitigen nützlichen Stoffe in Verbindung ſetze, und in dieſem Urtheile hatte er ganz Recht. Er wollte deßwegen das philoſophiſche Studium auch auf die Phyſik und Moral ausgedehnt wiſſen. Seine Schriften haben großes Intereſſe für die Charakteriſtik der Philoſophie der Zeit überhaupt; aber ſeine eigene philoſophiſche Vorſtellungsart, auch in Anſehung der Materien, die damals vorzüglich verhandelt wurden, iſt äußerſt unbeſtimt ausgedrückt. Selbſt Vieles, was er von den eigenthümlichen Behauptungen der einzelnen ſich widerſtreitenden Parteyen beybringt, iſt nicht recht verſtändlich, da Johann ſich nicht die Mühe gegeben hat, die philoſophiſchen Kunſtausdrücke, deren er ſich

bedient,

bedient, und die er freylich bey denen, für welche er zunächſt ſchrieb, als bekant, vorausſezen konte, zu erklären, und er, ungeachtet ſeiner philologiſchen Gelehrſamkeit, doch noch nicht Kentniß der lateiniſchen Sprache genug beſaß, um die philoſophiſchen Spitzfindigkeiten ſeiner Zeitgenoſſen für uns deutlich darzuſtellen. Soviel ſieht man, daß er über dieſe Spitzfindigkeiten ſelbſt, den Misbrauch, der mit ihnen getrieben wurde, über die Wörterkrämerey und Prahlerey der Philoſophaſter ſpottete. Seine Angriffe waren zunächſt gegen einen armſeligen Schwätzer gerichtet, den er unter dem Namen Cornificius durchzieht, und zweckten überhaupt ab, den Werth der Realkentniſſe gegen die Anmaaßungen dieſes und anderer ſeines Gleichen zu vertheidigen. Was für philoſophiſche Meynungen aber Johann ſelbſt hegte, iſt nicht ſo klar. Es ſcheint überhaupt, daß er gar keinen beſtimten Dogmatismus hatte, ſondern ein Akademiker in ſeiner Art war, nach dem Beyſpiele des Cicero, wiewohl doch ſein Zweifeln ſich nur auf Gegenſtände der Ontologie erſtrecken mochte, weil über dieſe ſo viel geſtritten wurde, ohne daß doch der Streit zu einem befriedigenden Reſultate führte.

In Beziehung auf den Streit der Nominaliſten und Realiſten iſt es wohl ausgemacht, daß Johann von Salisbury ſich zur Partey der Realiſten bekant habe, da er gegen die erſten als entſchiedener Gegner auftrat. Aber nicht ſo leicht iſt zu beſtimmen, wie er ſelbſt den Realismus dachte, welcher damals unter ſehr mancherley Modificationen, deren Johann ſelbſt mehrere anführt, vorgeſtellt wurde. Er erwähnt verſchiedener Meynungen darüber von Walther von Mortagne, Bernhard von Chartres, Wilhelm von Soiſſons, Gil-

bert

bert von Poitou u. a. Manche derſelben beſtreitet er; keine erklärt er ganz deutlich und ſo, daß man ſie zugleich für ſeine eigene anſehen könte. Es gab damals Porretaner, Albricaner, Robertiner und Parvipontaner als einzelne Secten von Realiſten. Die erſtern werden als überſpannte Realiſten aufgeführt, die ſich beſtändig auf die Kategorieen des Ariſtoteles beriefen. Der Stifter der Albricaner war Alberich von Rheims, deſſen Johann mit Ruhme gedenkt. Die dritte Partey hatte den Robert von Melün, einen gebohrnen Engländer und wegen ſeiner Spitzfindigkeit berühmten Dialektiker, zum Haupte. Die Parvipontaner endlich bekamen ihren Namen vom Johann Parvipontanus, ihrem Lehrer, der an einer kleinen Brücke zu Paris wohnte, und ſo großen Beyfall hatte, daß ſeine Schüler ſich in der Nähe ſeiner Wohnung Häuſer bauten, und in dieſen ſeine Lehren wieder mittheilten. Ueberhaupt unterſchieden ſich die Parteyen der Realiſten in Platoniſche und Ariſtoteliſche Realiſten, ſo daß ſie entweder die allgemeinen Begriffe im Sinne des Plato als die Realprincipien der Formen der Dinge betrachteten; oder die Kategorieen im Sinne des Ariſtoteles dafür annahmen. Man muß hierbey nicht vergeſſen, daß die Werke des Ariſtoteles die Phyſik und Metaphyſik betreffend damals noch gar nicht oder nur ſehr wenigen, und dieſen ſehr unvollkommen, bekant waren; daß alſo bey dieſen Realiſten, wenn von den Ariſtoteliſchen Formen der Dinge die Rede iſt, ſie nicht an das eigentliche Realprincip der Form in der Ariſtoteliſchen Philoſophie, ſondern an die Kategorien dachten. Was man von Ariſtoteliſcher Philoſophie wußte, wurde lediglich aus den Büchern des Organon geſchöpft, und daher kam es auch, daß die

Phi-

Philoſophie überhaupt faſt nur auf Logik, Dialektik und Ontologie eingeſchränkt war. Ein Hauptbuch, worüber man als Text philoſophirte, war die Einleitung des Porphyr zu den Kategorieen des Ariſtoteles. Von der Platoniſchen Ideenlehre hatte man ebenfalls eine ſehr einſeitige, unvollſtändige und unrichtige Kentniß. Was hierbey den Streit am verwirrteſten machte, war, daß man aus den ſpätern Commentatoren des Ariſtoteles doch einige Notiz ſchöpfte theils von deſſen Argumentationen gegen die Ideenlehre des Plato, theils von ſeinem phyſiſchen Realprincipe der Form. Hieraus wird erklärlich, warum ſich alle Parteyen der Realiſten, die eigentlich Platoniſchen Realiſten ausgenommen, und im Gegentheile auch die Nominaliſten, auf den Ariſtoteles, als ihren Gewährsmann, berufen konten; denn unter andern Gründen, über die verſchiedenen philoſophiſchen Parteyen ſeiner Zeit zu ſpotten, braucht Johann von Salisbury auch den, daß ſie ſich ſämtlich auf den Ariſtoteles ſtützten, wenn ſie auch einander in ihren Meynungen noch ſo entgegengeſetzt wären *).

Gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts und mit dem Anfange des dreyzehnten fiengen auch die Werke des Ariſtoteles phyſikaliſchen, metaphyſiſchen und moraliſchen Inhalts an, im Occidente von Europa bekanter, und auf den größern Univerſitäten, namentlich zu Paris, ſtudirt und commentirt zu werden. Hierdurch wurde nun das Gebiet der philoſophiſchen Kentniſſe ausnehmend erweitert, und blieb nicht mehr bloß auf Dialektik und Ontologie eingeſchränkt.

*) *Ioan. Sarisber.* Metalog. II. c. 17. p. 815 ſq. Polycrat. VII, 12. p. 451 ſq.

ſchränkt. Die erſte Bekantſchaft mit dem Ariſtoteliſchen Syſteme in ſeinem größern Umfange hatte natürlich eine Ueberraſchung zur Folge. Man erblickte hier ein großes viel umfaſſendes Aggregat von Erfahrungen und philoſophiſchen Begriffen über die Dinge, zu einem Syſteme verbunden; und bey der damaligen Unwiſſenheit konte man ſehr leicht auf den Wahn gerathen, dieſes Syſtem enthalte Alles, was wahr und wiſſenswürdig ſey. Von der Platoniſchen Philoſophie hatte man nur einzelne oft ſehr entſtellte Bruchſtücke; man lernte ſie größtentheils aus den Schriften des Cicero, der lateiniſchen Kirchenväter, der ſpätern Commentatoren des Plato und Ariſtoteles, und aus den Werken der letztern ſelbſt kennen, ſchöpfte ſie aber nicht aus der Quelle. Der Streit über die Univerſalien hatte auſſerdem Veranlaſſung gegeben, daß man das Weſen des Platonismus in ein paar Behauptung jene betreffend ſetzte; übrigens aber ſich weder um die vom Plato aufgeſtellten Gründe ſeiner Ideenlehre und die Entwickelung derſelben, noch um ihre Anwendung auf die Gegenſtände der Philoſophie im Ganzen bekümmerte. Daher verlor der Platonismus ſein Intereſſe, ſobald man von dem Streite über die Univerſalien abſtrahirte, und bey den Studien entweder auf anderweitige Realkentniſſe überhaupt, oder auch auf eine ſyſtematiſche Wiſſenſchaft der Philoſophie ausgieng. Wollte man Dialektik, Metaphyſik, wie ſie damals bearbeitet war, wiſſenſchaftlich auffaſſen, ſo war doch immer Ariſtoteles der eigentliche Lehrer, zu welchem man ſeine Zuflucht nehmen mußte. Er wurde um ſo mehr einziger und entſcheidender Lehrer, je beſſer und vollſtändiger man ſeine Werke über die geſamte Philoſophie und die Naturkunde zu benutzen Gelegenheit bekam. Ohnehin

haben

haben dieſe auch für ein in hohem Grade literariſch und philoſophiſch aufgeklärtes Zeitalter, wie z. B. das gegenwärtige iſt, einen ſo großen Werth; wie hätten ſie nicht im Mittelalter Gegenſtände der Bewunderung werden ſollen, da ſie es waren, von denen das erſte Licht wiſſenſchaftlicher Aufklärung ſich verbreitete? Ariſtoteles wurde daher bald vorzugsweiſe der Philoſoph genant, wie Virgil vorzugsweiſe der Dichter. Auch die beſſern Köpfe ergaben ſich ihm blindlings, und ſuchten eher das, was ſie nicht verſtanden, was auch wohl wirklich in der Form, in welcher ſie die Werke des Ariſtoteles kennen lernten, ſinnlos war, oder was ſich mit ihrer ſonſtigen Einſicht nicht reimte, durch die ſonderbarſten Künſteleyen in Harmonie zu bringen, als daß ſie es gewagt hätten, die Autorität des Stagiriten im geringſten zu bezweifeln. Da man immer damals von der Philoſophie unmittelbare Anwendung auf die poſitive Theologie machte, ſo mußte auch die Einführung der Ariſtoteliſchen Werke auf das Studium der leztern einen großen Einfluß erweiſen. Dies führte mancherley Streitigkeiten mit der Hierarchie herbey, von welcher das Studium der Ariſtoteliſchen Werke auf den Univerſitäten und der Lehrvortrag nach denſelben bald verboten, bald begünſtigt wurde, je nachdem es die Aufklärung, Gelehrſamkeit und politiſche Beurtheilung derer, die an der Spitze der Hierarchie ſtanden, mit ſich brachten.

Man hat bisher unbedingt den Arabern das Verdienſt beymeſſen wollen, die Literatur der Ariſtoteliſchen Philoſophie zuerſt im Occidente verbreitet zu haben, und hat auch wohl die ſonderbare Eigenthümlichkeit der Scholaſtik aus der Beſchaffenheit der arabiſchen Ueberſetzungen der Ariſtoteliſchen Werke,

aus denen die lateiniſchen floſſen, deren ſich die ältern Scholaſtiker bedienten, zu erklären geſucht. Ein neuerer gelehrter und ſcharfſinniger Geſchichtforſcher, Hr. Prof. Heeren in Göttingen, hat im Gegentheile die Vermuthung geäuſſert, daß die Araber an der urſprünglichen Verbreitung der Ariſtoteliſchen Werke im Occidente keinen Antheil gehabt hätten, und daß der Einfluß der Arabiſch-Ariſtoteliſchen Philoſophie erſt nach den Zeiten der Kreuzzüge, d. i. nach dem zwölften Jahrhunderte, ſtatt gefunden habe. Er gründet dieſe Vermuthung darauf: 1) Daß ſich nicht hiſtoriſch zeigen laſſe, wie und wann durch die Araber die Ariſtoteliſchen Werke dem weſtliſchen Europa mitgetheilt ſeyen; 2) daß Anſelm von Canterbury, Lanfranc, die unleugbar den Ariſtoteles laſen, und ſo wenig Arabiſch als Griechiſch verſtanden, ihn in lateiniſchen Ueberſetzungen geleſen haben müßten; woraus erhelle, daß die Werke des Stagiriten lange vor den Zeiten Kayſers Friedrich II. im Occidente bekant geweſen; 3) daß die wenigen Männer, die in jenen Zeiten Arabiſch verſtanden haben ſollen, Gerbert, Hermannus Contractus, Conſtantinus Afer, nicht Verbreiter der Ariſtoteliſchen Philoſophie geweſen, und daß die Kentniß des Arabiſchen ſelbſt nur vom Gerbert gewiß ſey; 4) daß man gar nicht nöthig gehabt habe, die Ariſtoteliſchen Werke erſt aus arabiſchen Ueberſetzungen kennen zu lernen, da ſich die Werke des Ariſtoteles das ganze Mittelalter hindurch in einzelnen Klöſtern gefunden hätten, und von einzelnen Gelehrten commentirt ſeyen; da ferner die Ueberſetzungen und Commentare des Boethius im Mittelalter im größten Anſehn geweſen ſeyen; endlich 5), daß gerade um die Zeit, als die Scholaſtik im Occidente aufzuleben anfieng, die Ariſtoteliſche

liſche Philoſophie und Dialektik in Conſtantinopel herſchendes Studium geweſen ſey, und die politiſche Verbindung des Occidents mit dem Oriente hauptſächlich in Angelegenheiten der Kirche die Kentniß der griechiſchen Dialektik nothwendig gemacht habe. Aus allen dieſen Gründen wird denn zuletzt auch gefolgert, daß die aufkeimende Scholaſtik wahrſcheinlich weit mehr Nahrung durch die Bekantſchaft mit Conſtantinopel, als durch die mit den Arabern erhalten habe *).

Zur Prüfung jener hiſtoriſchen Vermuthung iſt Folgendes zu erwägen: Erſtlich: Wenn die Frage aufgeworfen wird, ob die Araber die Ariſtoteliſchen Werke in den chriſtlichen Occident urſprünglich eingeführt haben, oder nicht? ſo iſt nicht die Rede von dem Organon des Ariſtoteles, den Commentaren des Auguſtin, Boethius u. a., der Iſagoge des Porphyr zu den Kategorieen; ſondern von den ſämtlichen Ariſtoteliſchen Werken, namentlich denen, welche die Phyſik, Metaphyſik und Naturgeſchichte betreffen. Daß die letztern im Occidente bekant geweſen wären vor dem zwölften Jahrhunderte, oder auch nur in einer Handſchrift, einer Ueberſetzung, vor dieſer Zeit exiſtirt hätten; davon findet ſich durchaus nicht die geringſte hiſtoriſche Spur. Alle die frühern Philoſophen verrathen wohl eine Bekäntſchaft mit dem Organon des Ariſtoteles, vorzüglich mit dem Buche desſelben von den Kategorieen; aber keiner unter ihnen, auch Anſelm von Canterbury, Abälard und Johann von Salisbury nicht, hatten

*) S. Heeren's Geſchichte des Studiums der claſſiſchen Literatur ſeit dem Wideraufleben der Wiſſenſchaften B. I. S. 183.

hatten die Ariſtoteliſche Phyſik, Metaphyſik und Moral kennen gelernt oder zu benutzen Gelegenheit gehabt. Auch die Commentare des Auguſtin und Boethius betreffen nur das Ariſtoteliſche Organon, nicht die Phyſik und Metaphyſik. Dieſen Umſtand hat Hr. Prof. Heeren überſehen. Das Organon des Ariſtoteles exiſtirte im Occidente ſchon viel früher, als er ſelbſt durch hiſtoriſche Thatſachen bewährt *). Carl der Große bekam ein Exemplar desſelben aus Conſtantinopel geſchenkt. Alcuin und Beda kanten es. Es folgt aber daraus, daß man das Organon das ganze Mittelalter hindurch in lateiniſchen Ueberſetzungen des Originals und in den Commentaren des Boethius beſaß, nicht, daß man die Werke des Ariſtoteles überhaupt (mit Einſchluſſe der phyſiſchen, metaphyſiſchen und moraliſchen), nicht durch Mittheilung der Araber empfangen hätte. Zweytens: Wenn behauptet wird, daß die arabiſch-ariſtoteliſche Philoſophie entſcheidenden Einfluß auf die Scholaſtik gehabt habe; ſo kann dieſer Einfluß nicht eher, als gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts angenommen werden. Es iſt ſehr richtig, daß vor dieſer Epoche Gerbert, Hermann Contractus, Con-

*) Als Beyſpiele, daß man die Ariſtoteliſchen Werke das ganze Mittelalter hindurch gekant habe in lateiniſchen Ueberſetzungen, führt Hr. Prof. Heeren an, daß ſchon um das J. 935 ein gewiſſer Reinhard, Scholaſticus im Kloſter St. Burchard zu Wirzburg, in vier Büchern die Kategorieen des Ariſtoteles commentirte; daß Poppo zu Fulda, ebenfalls im zehnten Jahrhunderte, den Boethius erläuterte. Wie man ſieht, betreffen die Thatſachen nur die Ariſtoteliſche Dialektik und Ontologie; und dieſe war freylich im Mittelalter gekant und verbreitet vor aller Verbindung der chriſtlichen Gelehrten mit den Arabern.

Conſtantinus Afer, denen von den gleichzeitigen Schriftſtellern Kentniß der arabiſchen Literatur beygelegt wird, nicht Verbreiter der ariſtoteliſchen Philoſophie waren. Daß von Gerbert allein mit Zuverläſſigkeit geſagt werden könne, er ſey des Arabiſchen kundig geweſen, iſt wohl zu ſkeptiſch geurtheilt. In Anſehung Hermann's mag es zweifelhaft ſeyn; in Anſehung Conſtantin's, der unter den Mauren gebohren und erzogen war, iſt es auſſer allem Streite, daß er arabiſche Bücher überſezte. Es erhellt dieſes aus ſeinen Werken unwiderleglich *). Problematiſcher iſt dagegen, ob er die griechiſche Sprache kante, und je aus dem Griechiſchen überſezte, wiewohl er auch dieſes während ſeines Aufenthalts im Oriente erlernt haben konte. Jener Einfluß der Araber auf die Scholaſtik am Ende des zwölften Jahrhunderts beſtand aber eben darin, daß lateiniſche Ueberſezungen der Ariſtoteliſchen Phyſik und Metaphyſik und der Commentare arabiſcher Ausleger dazu im chriſtlichen Occidente in Umlauf kamen, die entweder unmittelbar aus dem Arabiſchen, oder aus einer hebräiſchen Ueberſezung des Arabiſchen gefloſſen waren. Vermißt man hier ein Medium der Mittheilung, daß man glaubt, es laſſe ſich nicht angeben, wo und wie die arabiſchen Ueberſezungen in's Hebräiſche und in's Lateiniſche überſezt ſeyen; (denn dies war die einzige Art, wie ſich die Araber dem weſtlichen Europa mittheilen konten); ſo würde daraus

*) Die Werke des Conſtantinus Afer ſind zuſammen herausgekommen zu Baſel 1536 fol. Voll. II. Sie beſtehen gröſtentheils aus Ueberſezungen arabiſcher Bücher. S. Hamberger's Nachrichten von den vornehmſten Schriftſtellern B. III. S. 793.

aus, daß uns jezt dies Medium unbekant wäre, noch nicht folgen, daß die Mittheilung von Seiten der Araber nicht wirklich geſchehen ſey, da die Literargeſchichte des Mittelalters ſo mangelhaft iſt. Aber das Medium iſt auch gar nicht unbekant. Die hebräiſchen Ueberſetzungen der Ariſtoteliſchen Bücher aus dem Arabiſchen exiſtiren noch jezt handſchriftlich, vornehmlich in der Nationalbibliothek zu Paris, mit den Namen ihrer Verfaſſer *). Eben ſo kent man die Namen der meiſten Verfaſſer der aus dem Arabiſchen gefloſſenen Ueberſetzungen der Ariſtoteliſchen Werke, der Werke des Averrhoes, Avicenna und anderer arabiſcher Commentatoren, die von den Scholaſtikern am Ende des zwölften und in den nächſtfolgenden Jahrhunderten ſtudirt wurden. Ferner die älteſten lateiniſchen Ueberſetzungen des Ariſtoteles, die wir kennen, welche die Scholaſtiker bey ihren eigenen Commentaren zum Grunde legten, ſind offenbar nach dem Arabiſchen gemacht. Albert der Große, Thomas von Aquino, kanten keine andere **). Warum ſollte man auch Ueberſetzungen nicht vorgezogen haben, die aus dem Griechiſchen gefloſſen wären, wenn ſie wirklich exiſtirt hätten, oder wenn es nicht an Gelegenheit gefehlt hätte, die Ariſtoteliſchen Bücher in der Originalſprache zu leſen? Der größere Werth der leztern müßte doch in die Augen geleuchtet haben. Auch kennen die Scholaſtiker des zwölften und dreyzehnten Jahrhunderts noch die Werke der ältern griechiſchen Commentatoren des Ariſtoteles nicht ſelbſt; was

*) De Ariſtotelis codd. mſſ. im erſten Bande meiner Ausgabe des Ariſtoteles S. 188.

**) S. Comment. de fontibus, vnde Albertus M. libris ſuis XXVI. de animalibus materiem petierit, in den Comm. Soc. Gotting. Vol. XII. p. 96.

was ſie von ihnen wiſſen und erwähnen, entlehnten ſie aus den Arabiſchen Commentaren. Wäre es gegründet, daß der Occident die ſämtlichen Ariſtoteliſchen Werke zuerſt von Conſtantinopel aus erhielt; daß überhaupt die literariſche Verbindung der Byzantiner mit dem Occidente größer geweſen ſey, als man gewöhnlich glaubt; ſo iſt unbegreiflich, warum die Werke der ältern griechiſchen Commentatoren nicht auch in jener Periode oder noch früher nach dem Occidente kamen, da ſie im Oriente eben ſo häufig, und noch häufiger, als die Ariſtoteliſchen Originalwerke, geleſen wurden. Der griechiſche Text der Ariſtoteliſchen Werke und ihrer Ausleger wurde alſo nicht eher weder im Originale, noch in unmittelbar nach ihm gemachten lateiniſchen Ueberſetzungen, im Occidente bekant, als etwa mit dem vierzehnten Jahrhunderte, einzelne Ariſtoteliſche Schriften ausgenommen, die vielleicht früher griechiſch geleſen, oder aus dem Griechiſchen überſetzt wurden. Sobald man den Ariſtoteles und ſeine ältern Ausleger griechiſch, oder in beſſern lateiniſchen Ueberſetzungen aus dem Griechiſchen, leſen konte, wurden auch die alten lateiniſchen Ueberſetzungen aus dem Arabiſchen, ſo wie die arabiſchen Commentatoren, als unbrauchbar beſeitigt und verworfen. Demnach wäre das Reſultat: Die erſte Mittheilung der geſamten Ariſtoteliſchen Werke verdankte der Occident nicht den Byzantinern, ſondern allerdings den Arabern, und daß er ſie gerade dieſen verdankte, war eine Haupturſache des Charakters, welchen die ſcholaſtiſche Philoſophie mit dem Ende des zwölften Jahrhunderts annahm. Aber freylich geſchah jene Mittheilung nicht eher, als um eben dieſe Zeit, wie Hr. Prof. Heeren gegen Brucker mit Recht bemerkt hat.

Die erſte Verbreitung der Werke des Ariſtoteles über die Phyſik und Metaphyſik hatte zunächſt eine blinde Anhänglichkeit an die darin enthaltenen Begriffe und Grundſätze zur Folge. Vielleicht würde auch dieſe für das Gedeihen einer vernünftigern Philoſophie wohlthätig geweſen ſeyn; zum mindeſten hätte ſie dienen können, das bisher geltende dialektiſch ontologiſche Geſchwätz, das man Philoſophie nannte, verächtlich zu machen und zu verdrängen, wenn man die Ariſtoteliſchen Lehren nur in ihrer wahren Geſtalt kennen gelernt hätte. Aber ſchon in den Arabiſchen Ueberſetzungen wurden ſie durch Misverſtand auf eine faſt unglaubliche Weiſe entſtellt; noch mehr geſchah dieſes durch die arabiſchen Ausleger, die in den Unſinn im Texte, über welchen ſie philoſophirten, durch die ſpitzfindigſten und ſeltſamſten Künſteleyen Sinn hineinzubringen ſuchten; und eine dritte Urſache der Entſtellung derſelben kam hinzu durch die Unwiſſenheit der lateiniſchen Ueberſetzer, die weder des Lateiniſchen, noch des Arabiſchen oder Hebräiſchen hinlänglich kundig waren, und den etwa noch übrigen Sinn großentheils in Unſinn verwandelten. Anſtatt daß daher durch die Mittheilung der ſo ſachreichen Ariſtoteliſchen Phyſik und Metaphyſik die ſachleere Scholaſtik der frühern Jahrhunderte hätte verbannt werden ſollen, ſo wurde dieſe vielmehr durch dieſelbe noch verworrener und abentheuerlicher. Man fand in den Ariſtoteliſchen Grundſätzen, ſo weit ſie die Metaphyſik betrafen, nur noch mehr Veranlaſſung zu ſpintiſiren und dialektiſiren, als man bis dahin in den Kategorieen gefunden hatte. Die meiſten Männer, die ſich gegen das Ende des zwölften und im Anfange des dreyzehnten Jahrhunderts hervorthaten, wie **Alanus von Ryßel, Michael Scotus, Almarich, David de Dinan**-

nanto, Alexander von Hales, Wilhelm von Auvergne, Vincent von Beauvais, u. a. waren entweder bloß Commentatoren Ariſtoteliſcher Bücher, oder ſuchten die Ariſtoteliſche Metaphyſik mit der dogmatiſchen Theologie zu vereinbaren, und geriethen dadurch in eine Verwirrung der Begriffe, die oft allen geſunden Vernunftgebrauch bey ihnen erſtickte. Sehr viele von den Schriften dieſer Männer ſind ſeitdem verloren gegangen, ein geringer Verluſt, wenn man auf ihren innern Werth für die Wiſſenſchaft ſelbſt ſieht; der inzwiſchen doch ein vollſtändiges und treues Gemählde von dem Zuſtande der Philoſophie in ihrer Epoche unmöglich macht.

Zwey der vornehmſten ſcholaſtiſchen Commentatoren des Ariſtoteles waren Albert der Groſſe und ſein Schüler Thomas von Aquino. Der erſtere gehörte zum adlichen Geſchlechte der von Bollſtädt, und ward nach Einigen 1193, nach Andern 1205 zu Lauingen in Schwaben gebohren, und ſtarb 1280, nachdem er die Würde eines Biſchofes zu Regensburg einige Zeit vorher niedergelegt, und ſich in die Einſamkeit eines Dominicanerkloſters zurückgezogen hatte. Man muß über den eiſernen Fleiß des Mannes erſtaunen, wenn man die Menge ſeiner Schriften über die Ariſtoteliſche Philoſophie, über die Bibel, die Theologie, in Erwägung zieht, und zugleich auf die äußern Schwierigkeiten Rückſicht nimt, welche damals noch, wo die Buchdruckerkunſt nicht erfunden war, mit den Studien und auch mit der Schriftſtellerey nothwendig verbunden seyn mußten. Inzwiſchen iſt es auch meiſtens bloß Sammlerfleiß, den man am Albertus rühmen kann; ein eigenes philoſophiſches oder theologiſches Syſtem hatte er nicht; und ſelbſt bey abweichenden Vorſtellungsarten, die man ſeiner eigenen Er-

findung beylegen könte, iſt es doch zweifelhaft, ob ſie wirklich ihm gehören, ob ſie nicht aus irgend einem Commentare eines Griechen oder Arabers zu einem Ariſtoteliſchen Werke entlehnt ſind. Auch einen originalen Plan der Behandlung und Ausführung einer philoſophiſchen Diſciplin oder einzelnen Materie trifft man in keiner Schrift des Albertus an. Er iſt entweder bloßer Commentator eines Ariſtoteliſchen Buchs, oder Compilator deſſen, was dieſer und jener ſeiner Vorgänger über irgend einen Gegenſtand behauptet und gemeynt hatten, wobey die Reflexionen, welche er einſtreut, nicht nur ſehr ſparſam, ſondern auch gewöhnlich ſehr unbedeutend ſind. Aber einen ziemlich genauen Maaßſtab des Umfanges, welchen damals die Literatur überhaupt im Occidente hatte, können die Werke des Albertus abgeben. Er verſtand die griechiſche Sprache nicht. Ob er gleich den lateiniſchen Kunſtausdrücken, welche er in den Ueberſetzungen der Griechen, insbeſondre des Ariſtoteles, vorfand, ſehr oft die griechiſchen Wörter beyfügte; ſo erhellt doch offenbar aus der fehlerhaften Art, wie er ſie abſchrieb und zuweilen erklärt, daß er ihre Bedeutung durchaus nicht kannte. Auch von der arabiſchen Sprache ſelbſt ſcheint Albertus gar keine Kentniß gehabt zu haben, wiewohl er auch oft arabiſche Wörter, aber eben ſo fehlerhaft geſchrieben und erklärt, anbringt. Von in's Lateiniſche überſetzten Schriftſtellern kannte Albertus außer dem Ariſtoteles, Dionys dem Areopagiten, dem Hermes Trismegiſt, ſchwerlich mehr andere. Die griechiſchen Interpreten des Ariſtoteles, welche er anführt, den Themiſtius, Proklus, u. a. citirte er wahrſcheinlich nur den arabiſchen Commentatoren nach. Von ältern lateiniſchen Schriftſtellern hatte er außer den Werken mehrerer

rerer Kirchenväter auch Schriften vom Cicero und Apulejus ſtudirt. Am beleſenſten aber war er in den Werken der Araber und Rabbinen. Er beruft ſich hier auf den Averrhoes, Avicenna, Alfarabius, Al Gazel, Avempace, Abubeker, Avicebron, auf den Rabbi Moſes Maimonides, R. David, R. Iſaak u. a. ſtellt Excerpte aus ihren Schriften zuſammen, erwähnt ihrer Streitigkeiten, ihrer Gründe und Gegengründe. Gleiche Sorgfalt hatte er dem Studium ſeiner nächſten Vorgänger unter den Scholaſtikern gewidmet. In der Theologie war Petrus Lombardus ſein Führer und Muſter. Von den Arabern erbte er die Unwiſſenheit in der Geſchichte der ältern griechiſchen Philoſophie, die in der That in einem hohen Grade auffallend und charakteriſtiſch iſt, und den ſtärkſten Beweisgrund enthält, daß er in der griechiſchen Sprache und Literatur ſelbſt durchaus Fremdling war. Da er ſich auch vorzüglich mit Naturkunde beſchäfftigte, und durch die Einſichten, die er ſich erwarb, ſeinen Zeitgenoſſen weit überlegen wurde, ſo wurde er der ſchwarzen Kunſt beſchuldigt. Einen Hang, Geheimniſſe der Zauberey zu lernen, mag er gehabt haben; daß er kein Zauberer war, bedarf itzt keines Beweiſes. Der Verdacht der Magie, der auf den Albert geworfen wurde, veranlaßte auch wohl, daß man ihm mehr Bücher, deren Inhalt und Zweck auf Zauberey, Nekromantie u. d. gl. hinausläuft, beylegte; ſo wie eben dieſe ihm fälſchlich untergeſchobenen Bücher hernach jenen Verdacht vollends beſtärkten.

Thomas von Aquino ſtamte aus einer gräflichen Familie dieſes Namens im Neapolitaniſchen ab, und ward im J. 1224 zu Roccaſicca, einem derſelben zugehörigen Schloſſe, gebohren. Er trat auch

1243 in den Dominicanerorden, und widmete ſich dem geiſtlichen Stande wider Willen und unter mancherley Hinderniſſen, die ihm ſeine Familie in den Weg legte. Er ſtarb auf der Reiſe zu dem Concilium in Lyon 1274. Das Hauptverdienſt des Thomas beſteht in dem, was er durch ſeine Lehre und Schriften zur Verbreitung und Erklärung der Ariſtoteliſchen Philoſophie geleiſtet hat. Er lernte dieſe ſo wenig, wie Albert, aus den griechiſchen Originalwerken des Stagiriten, ſondern aus lateiniſchen höchſt fehlerhaften und oft ſinnloſen Ueberſetzungen kennen. Er benutzte aber mehrere damals auch durch lateiniſche Ueberſetzungen bekanter gewordne Commentare der griechiſchen Ausleger des Ariſtoteles, insbeſondre die Commentare des Themiſtius, und außerdem die Schriften der lateiniſchen Kirchenväter, des Auguſtin und Boethius, und der arabiſchen Peripatetiker. Auf ſeine Auslegung hat er einen bewundernswürdigen Fleiß gewandt, um den Sinn des Textes aufzuhellen, wiewohl er doch oft ſeinen Zweck verfehlt, und der Beſchaffenheit des Textes nach, ſo wie er vor ihm lag, verfehlen mußte. Aus ſeinem Bändereichen Commentare einzelne ihm etwa eigenthümliche Anſichten und Deutungen Ariſtoteliſcher Vorſtellungsarten aufzuſuchen, iſt nicht wohl thunlich. Leichter laſſen ſie ſich noch aus ſeinen kleinern philoſophiſchen und theologiſchen Schriften hervorheben. Für das Zeitalter, in welchem Thomas lebte, waren ſie ſo wichtig, daß er Stifter einer unter den Scholaſtikern ſehr berühmten Schule, der Thomiſten, ward, die auch bis auf unſer Jahrhundert herab in den Ländern, in welchen die ſcholaſtiſchariſtoteliſche Philoſophie ſich erhielt, fortdauerte.

Da Thomas von Aquino bey weitem ſcharfſinnigerer Denker war, als Albert der Große, ſo ent-

enthält die Art, wie er den Peripateticismus darſtellte, mehr Originales. Auch iſt er dadurch der claſſiſche Philoſoph geworden, den die ſcholaſtiſchen Philoſophen und Theologen dieſer und der nächſten Periode vorzüglich folgten, oder gegen deſſen Beſtimmungen ſie vorzüglich argumentirten. Insbeſondre verdient außer ſeinen ontologiſchen Unterſuchungen über den Begriff des Dinges, über Materie und Form und das gegenſeitige Verhältniß derſelben, über das Princip der Individuation, in ſeinem Werke de eſſentia, ſeine rationale Theologie eine genauere Charakteriſtik, da ſie gewiſſermaßen bey der philoſophiſchen Theologie der ſpätern Scholaſtiker zum Grunde liegt, und noch gegenwärtig in der katholiſchen Kirche in großem Anſehn iſt. Thomas ſchränkte ſich hierbey nicht auf die Ariſtoteliſche Lehre ein; vielmehr verließ und berichtigte er dieſelbe; er folgte vornehmlich den Alexandriniſchen Philoſophen, dem Proklus, Auguſtin, Dionys dem Areopagiten, den Arabern, und unter ſeinen neuern Vorgängern dem Anſelm von Canterbury. Ein paar ihm eigene Argumentationen für das Daſeyn Gottes ſind dieſe: Das Wahrſte exiſtirt nach dem Ariſtoteles am meiſten, iſt am reellſten, oder abſolut Eins. Es muß aber ein höchſt Wahres geben; denn Eines iſt falſcher, als das Andere; es muß alſo auch Eines wahrer, als das Andere, ſeyn; folglich muß etwas exiſtiren, welches das Wahrſte und Reellſte von Allem iſt, und dieſes iſt Gott. Im Weſentlichen läuft dieſe Argumentation mit der zuſammen, welche vom Auguſtin und Anſelm aus dem Begriffe des vollkommenſten Weſens geführt wurde; nur daß Thomas die Exiſtenz des Wahrſten aus der Gradation des Falſchen und Wahren herleitete. Er begieng aber einen

Sprung

Sprung im Schließen, indem er das Wahrſte mit dem Reellſten ſchlechthin identiſch nahm. Es kann ein Satz abſolut wahr ſeyn (logiſch), ohne daß das wirkliche Daſeyn der Dinge, die durch ihn ausgeſagt werden, nothwendig damit zuſammenhinge. Auch iſt es falſch, daß Etwas mehr wahr ſey, als das Andere; es iſt nur Eine und dieſelbe Wahrheit ſchlechthin möglich.

Eine andere Argumentation des Thomas iſt: Was ein von ſeinem Weſen verſchiedenes Daſeyn hat, hat dieſes Daſeyn nicht von ſich oder nicht weſentlich, ſondern von außen; denn hier gehört das Daſeyn nicht zum Weſen, und kann von dem Dinge getrennt werden. Es giebt aber ſolche Dinge, die ein von ihrem Weſen verſchiedenes Daſeyn haben, und deßhalb nicht von ſich, ſondern durch andere, exiſtiren. Daß die Reihe von Urſachen und Wirkungen in's Unendliche fortgehe, iſt unmöglich, war ein Ariſtoteliſcher Satz. Alſo muß ein Weſen exiſtiren, das ſein Daſeyn durch ſich ſelbſt hat, und bey welchem Daſeyn und Weſen identiſch ſind. Dieſes Weſen iſt die erſte Urſache alles Vorhandnen, oder Gott. Auch dieſer Beweis beruht auf einer zwiefachen petitio principii. Daß ein Ding nicht nothwendig vorhanden ſey, deſſen Weſen von ſeinem Daſeyn verſchieden gedacht werden könne; und daß eine erſte Urſache nothwendig ſey; ſind Sätze, die Thomas ſupponirte, aber nicht erwieſen hatte *).

Thomas behauptete gegen die Alexandriner eine Möglichkeit der Erkentniß Gottes. Aus der Natur der Geſchöpfe können wir auf die Gottheit ſchließen, und

*) *Thomas de Aquino* contra gentiles Opp. T. IX.

und manche Namen alſo, womit wir die Eigenſchaften jener bezeichnen, laſſen ſich auf dieſe übertragen, ſo daß ſie überhaupt von uns benannt werden kann. Einige Namen von Eigenſchaften der Geſchöpfe bezeichnen abſolute Vollkommenheit, z. B. Weißheit, Gerechtigkeit, Güte; dieſe können in eigentlicher Bedeutung auf die Gottheit bezogen werden; andere bezeichnen eine Realität, welche nur auf eine gewiſſe Gattung von Geſchöpfen beſchränkt iſt; dieſe laſſen ſich der Gottheit nur uneigentlich beylegen. Thomas widerſtritt daher auch den Alexandrinern und dem Dionys dem Areopagiten darin, daß der Gottheit keine poſitive Eigenſchaften beygelegt werden könten; und nahm hiervon das Gegentheil an. In der Gottheit drücken das Weſen und die Eigenſchaften desſelben die höchſte Identität aus. Die poſitive Bejahung von Eigenſchaften bezeichnet freylich gewöhnlich eine Zuſammenſetzung von Subject und Prädicat. Dieſer Schwierigkeit wich aber Thomas dadurch aus, daß er ſagte, ſie bezeichneten dieſelbe nicht bey ganz identiſchen Sätzen, und ſelbſt das Einfache werde zuweilen als zuſammengeſetzt bezeichnet, ohne daß es darum minder einfach würde. Bey dieſer Antwort blieb gleichwohl der Einwurf übrig, wie die Identität des Weſens erhalten werden könne, ſobald Subject und Prädicat, die zuſammengeſetzt werden, ganz verſchiedne Begriffe ſind. Indeſſen beſtimte nun Thomas vermöge jener Vorausſetzungen die Prädicate der Gottheit.

Erſtlich: Gott iſt eine Subſtanz. Es kann aber die Subſtanz in einem verſchiednen Sinne genommen werden. Sie bedeutet a) dasjenige, was für ſich iſt, und in ſeinem Daſeyn nicht von andern Weſen abhängt; b) dasjenige, welches das Subſtrat anderer zu ihm gehöriger Merkmale ausmacht (quod

ſubſtat

ſubſtat aliis). Nur in der erſtern Bedeutung kann Gott eine Subſtanz heißen. Der letztere Begriff der Subſtanz, der auch in mehr Gattungen zerfällt, läßt ſich nicht auf die Gottheit anwenden. Zweytens: Gott iſt einzig und die erſte Urſache alles Vorhandenen. Die erſte Urſache iſt nichts anders, als das abſolute Seyn ohne alle unterſcheidende Merkmale; denn hätte ſie dieſe, ſo wäre ſie nicht reines Seyn, ſondern Seyn mit einer Form verbunden. Noch weniger kann Materie zu dem abſoluten Urſeyn hinzukommen; dieſes würde dadurch materiell und in ſeinem Selbſtbeſtande aufgehoben werden. Die erſte Urſache kann demnach nur einzig ſeyn. Drittens: Gott iſt erſtes Princip der Bewegung, und als ſolches ſelbſt unbeweglich und unveränderlich. Aus dieſem Ariſtoteliſchen Satze werden nun vom Thomas die übrigen Eigenſchaften Gottes entwickelt. Was unveränderlich iſt, kann nicht entſtehn und vergehn; Gott ſteht daher nicht unter den Bedingungen der Zeit; es iſt in ihm keine Succeſſion und keine Dauer; denn dies würde ein Seyn nach dem andern ſeyn; was er iſt, iſt er auf einmal von Ewigkeit zu Ewigkeit. Sofern Gott ewig iſt, hat er überhaupt kein Vermögen, etwas zu leiden; denn was ein Vermögen hat und leiden kann, kann inſofern auch nicht ſeyn; von der ewigen Gottheit kann aber das Nichtſeyn ſchlechterdings nicht gedacht werden. Vor der Möglichkeit geht immer die Wirklichkeit her; das Mögliche kann nie durch ſich ſelbſt, ſondern nur durch das Wirkliche zum Daſeyn gelangen; was folglich möglicherweiſe etwas ſeyn kann, was es nicht iſt, vor dem geht ein Wirkliches her; nun iſt Gott das erſte Princip, vor dem nichts hergeht. Ferner: Gott exiſtirt durch ſich ſelbſt und hat keine Urſache; alles

hat

hat aber eine Urſache, was noch etwas anders ſeyn kann, als was es iſt. Endlich, das Mögliche ſetzt ein Wirkliches voraus; dieſe Vorausſetzung kann ſich nicht in's Unendliche erſtrecken; es muß alſo urſprünglich eine reine abſolute Wirklichkeit exiſtiren, und dieſe iſt Gott. Eben hieraus folgerte auch Thomas wiederum, daß die Gottheit einfach ſeyn müſſe. Iſt etwas aus mehrern zuſammengeſetzt, ſo liegt eine Möglichkeit (potentia) in ihm, etwas zu ſeyn; denn die verbundenen Dinge konten eher verbunden werden; in Gott aber liegt durchaus keine Möglichkeit; und er kann alſo auch nicht zuſammengeſetzt ſeyn. Gegen alle dieſe Raiſonnements läßt ſich dialektiſch Mehreres einwenden. Wird z. B. die Exiſtenz Gottes als von der Zeit unabhängig genommen, ohne alle Succeſſion und Dauer, ſo iſt ſie unvorſtellbar; und damit fällt die Behauptung des Thomas weg, daß es eine Erkentniß der Gottheit geben könne. Wird der Gottheit alles Vermögen abgeſprochen, und iſt ſie bloße reine Wirklichkeit, ſo muß ihr doch Thätigkeit beygelegt werden, und daraus folgt eine Ewigkeit der Schöpfung, was ebenfalls unvorſtellbar iſt. Das Daſeyn des Zufälligen durch die Gottheit wird auch alsdenn ganz unerklärlich.

Wird Gott als ein abſolut einfaches Weſen gedacht, ſo iſt mit dieſem Begriffe die Mehrheit der Vollkommenheiten, die ihm zugeſtanden werden, unvereinbar. Wie kann Gott einfach ſeyn, und doch Weißheit, Gerechtigkeit, Güte, als verſchiedne Vollkommenheiten beſitzen? Thomas antwortete auf dieſe Frage: daß allerdings die Vollkommenheiten der Geſchöpfe in der Gottheit, als ihrer Urſache, exiſtiren müßten. Dieſe Vollkommenheiten ſind aber nur in den Geſchöpfen verſchieden, nicht in der Gottheit.

Freylich ſind Weißheit, Gerechtigkeit, Güte u. w. verſchiedne Begriffe; aber der Unterſchied liegt nur in dem Denken des Verſtandes. Der menſchliche Verſtand kann die Gottheit nicht, wie ſie iſt, in ihrer abſoluten Einfachheit denken; ſondern er iſt genöthigt, ſie unter mehr Begriffen zu denken. Er abſtrahirt die Vollkommenheit verſchieden und beſonders von den verſchiedenen Gattungen der Geſchöpfe; und daher iſt es ihm nicht möglich, ſie in einer umfaſſenden Einheit auf die Gottheit zu beziehen. Aber gerade daraus, daß der Verſtand jene Begriffe verſchiedener göttlicher Eigenſchaften nicht in einer Einheit zu denken vermag, folgt immer das Gegentheil deſſen, was Thomas erweiſen wollte. Richtiger ſchließt er aus der angenommenen Einfachheit Gottes die Unkörperlichkeit deſſelben; denn wäre die Gottheit körperlich, ſo müßte ſie auch zuſammengeſetzt, beweglich und endlich ſeyn; da jeder Körper eine begrenzte Größe hat, die noch größer vorgeſtellt werden kann. Ueberdem iſt das Denkbare durch Verſtand edler, als das Wahrnehmbare durch die Sinne; Gott alſo kann nur ein Gegenſtand des denkenden Verſtandes, nicht der ſinnlichen Wahrnehmung ſeyn. Auch iſt das Leben edler, als der Körper, der nicht an und für ſich, ſondern nur durch das Leben lebt, und dieſem ſeinen Vorzug vor dem Lebloſen verdankt. Ein anderer aus dem Obigen abgeleiteter Satz die Gottheit betreffend iſt: Gott iſt ſein eigenes Weſen (Quidditát); oder in Gott ſind Seyn und Weſen nicht verſchieden, und auſſer ſeinem Seyn iſt nichts in ihm. Thomas führte den Beweis für dieſen Satz ſo: Ein Ding iſt zuſammengeſetzt, das nicht ſein eigenes Weſen iſt; denn auſſer dem Weſen iſt in ihm noch etwas; Gott aber iſt ohne alle Zuſammenſetzung. In

einem

einem Dinge iſt dasjenige auſſer ſeinem Weſen, was nicht zur Definition des Dinges gehört; denn die Definition drückt das Weſen (die Quidditát) des Dinges aus. In Gott aber ſind keine Accidenzen, die zur Definition desſelben nicht gehörten. Endlich, wenn ein Ding nicht ſelbſt ſein Weſen iſt, ſo iſt das Weſen die Urſache des Dinges; indem es durch dasſelbe ſeine Form empfängt und von andern Dingen unterſchieden wird. Wäre folglich Gott nicht ſein eigenes Weſen, ſo würde ſein Daſeyn von einer Urſache auſſer ihm abhangen. Was den Thomas u. a. veranlaßte, ſo viel Scharfſinn und Fleiß auf dieſe Argumentation zu verwenden, daß Gottes Seyn und Weſen identiſch wären, war, daß er jedem auf Trenbarkeit der göttlichen Subſtanz führenden Merkmale entgehen wollte. Wurden nun das Seyn und das Weſen Gottes verſchieden genommen; ſo ſchien das Merkmal des Zuſammengeſetzten von der Subſtanz der Gottheit nicht abgelehnt werden zu können, und davon wäre wiederum das Merkmal der Vergänglichkeit Gottes eine unmittelbare Folge geweſen. Inzwiſchen bemerkte er nicht, daß er eben durch die Argumentation eine Ungereimtheit darzuthun ſich beſtrebe, da Seyn und Weſen nicht anders als wie verſchieden vom Verſtande gedacht werden können. Daß Gott keine Accidenzen habe, beruht nach Thomas auf folgendem Raiſonnement: Gott hat kein Vermögen zu leiden; dieſes müßte er aber haben, wenn ihm Accidenzen zukommen ſollten; denn das Accidens gehört nicht zum Weſen des Dinges, und erfodert alſo ein beſonderes Vermögen, um es aufzunehmen. Ferner: Das Accidens iſt dem Subjecte nicht nothwendig; es kann daſeyn und auch mangeln; folglich ein Subject, das der Accidenzen fähig iſt, iſt

auch der Veränderung fähig; und dieſes widerſpricht der Unveränderlichkeit Gottes. Dieſe Unveränderlichkeit bringt auch mit ſich, daß in Gott keine Differenz iſt. Denn dieſe Differenz, wodurch das Seyn und Weſen Gottes unterſchieden würden, würde einen Zuſatz zu dem Seyn erfordern; dann wäre aber der Zuſatz dem Weſen Gottes nothwendig; und daraus würde folgen, daß das Seyn und Weſen Gottes an ſich ſelbſt nicht nothwendig wäre. Müßte auch die Exiſtenz Gottes der Differenz wegen einen Zuſatz erhalten, ſo wäre in Gott ein Vermögen, den Zuſatz aufzunehmen; Gott aber hat kein Vermögen. Gott gehört ferner unter kein Geſchlecht; wäre dies, ſo müßte ihm eine Differenz zur Unterſcheidung vom Geſchlechte eigen ſeyn; dieſe findet nicht bey ihm ſtatt. Auch könte das Geſchlecht, worunter Gott gehörte, kein anderes ſeyn, als das der Subſtanz, oder des Accidens. Unter das Geſchlecht der Subſtanz kann Gott nicht gehören; denn keine Subſtanz iſt ihr Seyn ſelbſt; indem ſonſt jede Subſtanz nothwendig und für ſich da wäre, was nicht der Fall ſeyn kann. Noch weniger kann Gott unter das Geſchlecht des Accidens gehören; denn das Accidens kann nie das Erſte ſeyn, weil es immer ein Seyn vorausſetzt, dem es inhärirt. Es iſt auffallend, daß Thomas und ſeine Schule, ſo wie die mit ihm aus gleichen Principien philoſophirenden Vorgänger und Zeitgenoſſen, nicht daran dachten, wie ihr Begriff von Gott, durch die Art, wie ſie ihn beſtimmen zu müſſen vermeynten, in Nichts aufgelöſt wurde. Aber man war damals ſchon zu ſehr daran gewöhnt worden, bedeutungsloſe Wörter mit reellen Begriffen zu verwechſeln.

Gott iſt das vollkommenſte Weſen. Für dieſen Satz bringt Thomas mehr beſondre Argumente

mente bey. Alles, was rein und unvermiſcht exiſtirt, iſt, was es iſt, auf's vollkommenſte. Gott iſt aber das reine Seyn ſelbſt; alle mögliche Vollkommenheit des Seyns muß ihm zuſtehen; folglich jede Vollkommenheit, die irgend ein vorhandnes Ding nur haben kann. Nur inſofern ein Gegenſtand exiſtirt, kann er Vollkommenheit beſitzen; Unvollkommenheit, ſofern er etwas nicht iſt; von Gott gilt aber durchaus kein Nichtſeyn; er iſt alſo überhaupt das vollkommenſte Weſen. Ein anderer in ſeiner Art ſehr ſeltſamer Beweis, welchen Thomas brauchte, iſt dieſer: Alles Unvollkomne ſetzt das Vollkomne voraus; denn nur von dieſem kann es herrühren. Gott iſt alſo das Vollkommenſte, weil er aller Dinge Grund iſt. Daß aber das Unvollkomne durch das Vollkomne bewirkt werde, erklärte Thomas ſo: Die Wirkung kann nicht vollkomner ſeyn, als die Urſache; denn die Urſache kann nur inſofern wirken, als ſie ſelbſt Wirklichkeit und Kraft hat. Gott als die Urſache aller Dinge iſt folglich immer vollkomner, als dieſe. Thomas bedachte hierbey nicht, daß die Erfahrung ſeinem Raiſonnement zu widerſtreiten ſcheine. Das Unvollkomne kann auch vom Unvollkomnen herrühren, und die Urſache kann etwas Vollkomneres hervorbringen, als ſie ſelbſt iſt. Vielleicht ahndete er, daß ſich dieſer Erfahrungsſchein auf Täuſchung gründe, und metaphyſiſch bald berichtigen laſſe; daher er desſelben gar nicht erwähnte. Die Unterſuchung des Thomas wird im weitern Verfolge immer verwickelter. Selbſt die Wörter, die abſolute Vollkommenheit bezeichnen, wie Weißheit, Güte, Gerechtigkeit, bezeichnen doch ihren Gegenſtand immer nur unvollkommen. Es iſt kein Begriff und mithin auch kein Wort für uns denkbar, in welchem nicht Form und Materie unterſchieden werden;

das abſolute Seyn oder die reine Form kann von uns nicht gedacht werden. So bezeichnet Güte oder Gerechtigkeit bloß ein Abſtractum; man muß ihm ein Subject unterlegen, wenn etwas Wirkliches dabey gedacht werden ſoll; und dann iſt der Begriff aus Materie und Form zuſammengeſetzt. Jene Wörter alſo, ob ſie gleich abſolute Vollkommenheit bezeichnen, können doch von Gott nur uneigentlich gebraucht werden. Werden nun der Gottheit mehr Vollkommenheiten mit mehrern Worten beygelegt, ſo ſcheint dieſes eine Zuſammenſetzung im Weſen Gottes auszudrücken, und der obigen Behauptung des Thomas von der abſoluten Einfachheit Gottes zu widerſprechen. Er bemühte ſich alſo darzuthun, daß die Mehrheit der göttlichen Prädicate nicht eine reelle Verſchiedenheit der göttlichen Eigenſchaften ſey. Die Sonne hat eine Kraft zu erwärmen; durch dieſe Kraft bringt ſie nicht bloß Wärme, ſondern auch mannichfaltige andere Wirkungen hervor; demungeachtet iſt es dieſelbe Kraft, welche alle dieſe verſchiedenen Erſcheinungen bewirkt. Auf eben die Weiſe iſt in Gott nur Eine Vollkommenheit, in welcher die Vollkommenheiten aller vorhandenen Dinge ihren Grund haben, welche wir mittelſt der Abſtraction von dieſen auf die Gottheit übertragen. Die Bezeichnung der Gottheit durch mehrere und verſchiedene Vollkommenheiten iſt bloß menſchlich; denn wir erkennen die Gottheit nur aus ihren Wirkungen, und können von dieſen allein die Bezeichnung entlehnen. Inzwiſchen folgt hieraus wiederum nicht, daß den verſchiedenen Wörtern, welche die Vollkommenheiten Gottes ausdrücken, weil dieſe letztern in der Gottheit Eins ausmachen, nicht ein verſchiedener Sinn beygelegt werden müſſe. Im Weſen Gottes ſind die mehrern Vollkommenheiten zwar

Eins; aber dennoch ſind ſie für uns ſowohl dem Begriffe als der Sache nach wirklich verſchieden. Wir vermögen nicht die Gottheit mit Einem Blicke zu umfaſſen; wir müſſen dieſelbe in verſchiedenen Beziehungen, gleichſam von verſchiedenen Seiten, erwägen, und daher ihr auch mehr verſchiedene Vollkommenheiten zuſchreiben. Jede dieſer Vollkommenheiten hat aber ihren Grund in Gott; es muß alſo in Gott eine Wirklichkeit ſeyn, welche den Begriffen derſelben entſpricht; die Namen der verſchiedenen Eigenſchaften Gottes bezeichnen alſo in der That für uns reelle Eigenſchaften, wiewohl objectiv im Weſen Gottes alle nur Eine Vollkommenheit ſind.

Gott als das vollkommenſte Weſen iſt gut. Er iſt dasjenige, wonach Alles ſtrebt; es ſtrebt aber Alles nach dem Seyn, und Gott iſt das abſolute reine Seyn ſelbſt. Gott iſt auch das höchſte Gut. Er iſt die Urſache alles Guten, und was die Urſache gleichartiger Dinge iſt, macht in der Gattung derſelben das Oberſte aus. Aus dem Begriffe der Gottheit als des höchſten Gutes entwickelt Thomas auch die Einzigkeit derſelben. Es kann nur Ein höchſtes Gut geben, nicht mehrere neben einander. Vermöge der Eigenſchaft der höchſten Vollkommenheit iſt Gott ferner intenſiv unendlich. Denn die höchſte Vollkommenheit ſchließt alle Möglichkeit und alles Vermögen aus, weil ein Vermögen mit uneingeſchränkter Vollkommenheit nicht beſteht. Die reine Wirklichkeit läßt auch keine Grenze zu, woraus ebenfalls die Unendlichkeit Gottes folgt. Ferner: Der Verſtand kann immer etwas Größeres denken, als jedes gegebene Endliche; aber etwas Größeres als Gott kann er nicht denken; alſo iſt Gott unendlich. Noch ein Argument des Thomas iſt: Je mächtiger die Urſache eines

Dinges iſt, deſto länger dauert es; Gottes Dauer iſt ohne Ende; folglich muß auch ſein Seyn und ſeine Macht unendlich ſeyn, da er keine Urſache außer ſich hat. Die Eigenſchaft der höchſten Vollkommenheit in Gott berechtigt auch zu dem Schluſſe, daß Gott Verſtand beſitzt und ein denkendes Weſen iſt. Die höchſte Vollkommenheit wird nur durch die Denkkraft möglich, und dieſe kann alſo der Gottheit nicht fehlen. Wenn es Gegenſtände giebt, die zu einem beſtimten Ziele hinwirken, ohne daß ſie ſelbſt ſich dieſes Ziel vorgeſteckt hätten, ſo muß es ihnen von einem andern Weſen vorgeſteckt ſeyn. Die Gegenſtände der Natur ſind aber von der Art; ſie ſtreben nach einem Ziele, das ſie ſelbſt nicht kennen; es muß ihnen alſo dieſes von einem verſtändigen Weſen voraus beſtimt ſeyn. Wird der Gottheit Verſtand beygelegt, ſo muß ſie auch von ſich ſelbſt, und von den von ihr verſchiednen Dingen eine Erkentniß haben. Aber wie iſt dieſe Erkentniß beſchaffen? Iſt ſie allgemein, oder iſt ſie auch individuell? Thomas bejahte das Letztere, und zwar aus folgenden Gründen: Wer verſtändig handelt, hat einen Begriff von dem, was er thut. Da aber der Begriff die Form des Dinges beſtimt, das bewirkt werden ſoll, ſo kann er nicht bloß allgemein, ſondern er muß individuell ſeyn. Nun bringt Gott alles mit Verſtande hervor; er muß folglich auch eine individuelle Erkentniß haben. Ferner: Die Erkentniß Gottes iſt die vollkommenſte, welche es nur geben mag; eine jede allgemeine Erkentniß, da ſie gerade die weſentlichen und eigentlichen Beſtimmungen des Seyns nicht enthält, iſt unvollkommen; auch daraus erhellt, daß die Erkentniß Gottes ebenfalls individuell ſeyn müſſe. Thomas lehnt hierbey zugleich einige Einwürfe ab, welche gegen dieſe Behaup-

tung

tung vorgebracht werden konten. Die Erkentniß äußerer Gegenſtände, könte man ſagen, wird durch dieſe verurſacht und kann alſo erſt erworben werden; dieſes läßt ſich nun auf Gott nicht anwenden; folglich hätte Gott keine individuelle Erkentniß. Die Antwort iſt: Nicht die äußern Gegenſtände bewirken die Erkentniß Gottes, ſondern umgekehrt, dieſe bewirkt jene. Die Erkentniß gehört alſo zum göttlichen Weſen, und komt ihm nicht erſt von außen hinzu. Ein anderer Einwurf war: Der Verſtand kann nur das Allgemeine erkennen, nicht das Individuelle; die Erkentniß des göttlichen Verſtandes iſt demnach auch nur auf das Allgemeine eingeſchränkt. Hierauf erwiederte Thomas, daß die göttliche Verſtandeserkentniß bloß die Form abſtrahirt von der Materie enthalte, und hier alſo die Bedingung der Allgemeinheit nicht nothwendig ſey.

Ungeachtet aber Gott auch das Individuelle und folglich eine Mehrheit von Dingen erkennt, ſo ſteht doch dieſes mit dem Begriffe von ſeiner Einfachheit nicht im Widerſpruche. Denn die Erkentniß Gottes umfaßt alles Vorhandene zugleich, und iſt durchaus an keine Zeit gebunden. Wäre die göttliche Erkentniß ſucceſſiv, ſo wäre ſie auch der Veränderung unterworfen, und Gott ſelbſt würde veränderlich ſeyn; er iſt aber unveränderlich. Das Weſen der Gottheit iſt ein abſolutes Seyn; in dieſem kann kein Vorherſeyn und Nachherſeyn ſtatt finden; folglich auch nicht in der göttlichen Erkentniß. Auch aus dem Grunde kann die göttliche Erkentniß nicht ſucceſſiv ſeyn, weil ſie ein Vermögen in Gott vorausſetzte, das noch nicht Erkannte erſt künftig zu erkennen, und in Gott gar kein Vermögen angenommen werden kann. Freylich mußte Thomas ſich bemühen, die Einfachheit Gottes mit

der Erkentniß der individuellen Mehrheit zu vereinbaren; nur erreichte er dieſen Zweck durch die angegebnen Gründe nicht; denn wie Erkentniß des Mannichfaltigen, das in der Zeit erfolgt, ohne Succeſſion möglich iſt, iſt für uns eben ſo unbegreiflich, wie ſelbſt die Exiſtenz außerhalb der Zeit es iſt.

Der Gottheit komt nicht bloß Verſtand, ſondern auch ein Wille zu. Dieſes und die Natur des göttlichen Willens erweiſt und entwickelt Thomas folgendermaßen. Erſtlich: Das Object des Willens iſt das Gute, das erkannt wird, und ein Weſen, welches das Gute erkennt, muß es auch wollen. Zweytens: Was eine Form hat, ſteht in irgend einer Beziehung auf wirkliche Gegenſtände; es wird eben vermöge der Form einigen Dingen ähnlich, andern unähnlich. In den denkenden und empfindenden Subſtanzen aber iſt eine Form der gedachten und empfundenen Dinge; alſo müſſen ſie ſich auf wirkliche Objecte des Denkens und Empfindens beziehen, die ſich außer ihnen befinden. Dieſe Beziehung ſetzt einen Willen voraus, auf welchen ſie ſich gründet; die empfindenden und denkenden Subſtanzen wollen und begehren demnach; folglich komt auch der Gottheit ein Wille zu. Drittens: Das Denken gewährt Vergnügen, und je vollkomner es iſt, deſto größeres Vergnügen; in Gott iſt es am vollkommenſten; alſo genießt auch Gott der größten Seligkeit des Denkens. Dieſes Vergnügen aber hat den Grund ſeiner Exiſtenz in dem Willen, welcher alſo auch der Gottheit eigen ſeyn muß. Gott ſelbſt iſt das Vollkommenſte. Der Wille Gottes kann ſich daher nur auf ihn ſelbſt beziehen, oder, Gott muß nur ſich ſelbſt nothwendig wollen. Das von Gott Verſchiedene wird nicht von ihm nothwendig gewollt. Denn Alles von der Gottheit Verſchiedene

ſteht in Beziehung auf die Güte Gottes, als welche den Zweck desſelben enthält. Wer auch den Zweck nothwendig will, will darum noch nicht gewiſſe Mittel dazu. Denn da die Gegenſtände, auf welche als Mittel der Wille ſich beziehen kann, unendlich ſind, ſo ſind immer außer gewiſſen Mitteln noch andere für den Zweck möglich, und jene brauchen daher nicht nothwendig von der Gottheit gewollt zu werden. Sofern das Wollen Gottes einen Zweck hat, ſofern hat es auch einen Grund. Dieſer Grund iſt aber wiederum nichts Anderes, als wie die Güte Gottes ſelbſt. Dieſe iſt es, um deren willen Gott etwas von ihm Verſchiedenes will, das Einzelne um der Güte des ganzen Univerſum's willen will. Dieſer Grund des göttlichen Willens liegt aber nur in ihm ſelbſt; eine äußere Urſache des göttlichen Willens kann es nicht geben, da Gott überhaupt durch nichts Aeußeres beſtimt werden mag. Dieſe Argumente, welche Thomas für die Exiſtenz eines Willens in der Gottheit vorbringt, ſind nicht ſo bündig, wie ſie beym erſten Blicke ſcheinen. Das Gute könte Object der Erkentniß eines Weſens ſeyn, ohne darum nothwendig von ihm gewollt zu werden. Die Form könte ebenfalls in den empfindenden und denkenden Subſtanzen ſich auf wirkliche Gegenſtände beziehen; die Beziehung könte aber auch bloß in der Erkentniß derſelben, und müßte nicht nothwendig im Wollen beſtehen. Das Vergnügen am Denken läßt ſich wohl einer empfindenden Subſtanz beylegen; aber nicht auf gleiche Weiſe der Gottheit. So würde auch aus dem höchſten Vergnügen, das Gott am Denken finden ſoll, die Exiſtenz des göttlichen Willens nicht folgen, da die Vorausſetzung nicht ſchlechthin zugeſtanden werden muß. Daß Gott nur ſich ſelbſt nothwendig, nicht aber das von ihm Verſchie-

ſchiedne nothwendig will, führt zu baren Ungereimtheiten. Ueberhaupt zeigt ſich bey dieſen und ähnlichen Raiſonnements über das Weſen und die Eigenſchaften Gottes und ſein Verhältniß zu den endlichen Dingen, daß die Vernunſt, wenn ſie es auf eine Ergründung derſelben anlegt, ſich über ihren Horizont verſteigt, und daher in ein endloſes Labyrinth geräth.

Von der Entwickelung der göttlichen Eigenſchaften geht Thomas zur genauern Erörterung des Verhältniſſes der erſchaffenen Dinge zur Gottheit über. Er zeigt hier zuvörderſt, daß die endlichen Subſtanzen nicht durch ſich ſelbſt exiſtiren können, ſondern durch die Gottheit hergebracht ſeyn müſſen. Was nicht nothwendig zum Weſen eines Dinges gehört, das verdankt dasſelbe einer äuſſern Urſache. Das Weſen aber erſtreckt ſich nicht weiter, als das Subject des Dinges, und umgekehrt. Dieſelbe Eigenſchaft kann alſo nicht mehr Dingen weſentlich zukommen; und wenn ſich demnach bey mehr Dingen gemeinſame Eigenſchaften finden, ſo ſind ihnen dieſe nicht weſentlich, ſondern rühren von einer andern Urſache her. Allen exiſtirenden Dingen wird aber das Seyn beygelegt als gemeinſame Eigenſchaft. Entweder iſt alſo eines von ihnen Urſache des andern, oder ſie haben ſämtlich eine äuſſere Urſache, die durch ſich ſelbſt weſentlich exiſtirt. Da die endlichen Dinge nicht einander ſelbſt verurſachen können, ſo tritt der letztere Fall ein. Die Urſache aller vorhandenen Dinge iſt Gott, der durch ſich ſelbſt weſentlich iſt. Zweytens: Die Urſachen verhalten ſich wie die Wirkungen; das Individuelle hat individuelle, und das Allgemeine hat allgemeine Urſachen; je allgemeiner die Wirkungen, deſto allgemeiner die Urſachen. Unter allen Wirkungen iſt Daſeyn das Allgemeinſte; die Urſache desſelben

ben muß alſo auch die allgemeinſte ſeyn. Eine Folge dieſer Argumentationen iſt, daß Gott die Dinge aus Nichts hervorgebracht habe. Thomas aber bemühte ſich, dieſelbe noch durch beſondere Gründe zu beſtätigen. Bey Gottes Wirkungen exiſtirt entweder etwas vorher oder nicht. Exiſtirt nichts vorher, ſo iſt Alles aus Nichts erſchaffen. Exiſtirt aber etwas vorher, ſo kann man dieſe Exiſtenz in's Unendliche vorausſetzen, welche Vorausſetzung einen innern Widerſpruch enthält; oder man muß bey einem Erſten ſtehn bleiben, vor welchem keine Exiſtenz weiter vorhergeht. Nimt man das letztere an, ſo kann das bey Gottes Wirkungen zuerſt Exiſtirende nicht Gott ſelbſt ſeyn; denn Gott iſt nicht Materie, die ſich allein als der urſprünglich vorhandene Realſtoff der Dinge denken lieſſe. Es kann aber auch nichts ſeyn, was von Gott verſchieden wäre, und nicht ſeinen Grund in der Wirkſamkeit Gottes ſelbſt hätte. Demnach exiſtirt vor der Schöpfung Gottes überhaupt keine Materie, aus welcher alles von ihm hergebracht wäre. Indeſſen war mit dieſem Raiſonnement die Sache noch nicht abgethan, da ſich gegen die Lehre von der Schöpfung aus Nichts ſehr trifftige Einwürfe machen lieſſen, und auch ſowohl von den ältern Philoſophen, als beſonders von den nächſten Vorgängern und Zeitgenoſſen des Thomas, gemacht waren. Einer dieſer Einwürfe war: Was erſt in's Daſeyn kommen ſoll, muß vorher möglich ſeyn. Was aber möglich iſt, hat ein leidendes Vermögen. Dieſes kann nun nicht als ein Abſtractum exiſtiren, ſondern es ſetzt ein wirkliches Ding voraus, welchem es als Vermögen inhärirt. Demnach muß vor der Schöpfung ein realer Urſtoff vorhanden geweſen ſeyn, und die Schöpfung aus Nichts iſt unmöglich. Thomas ſetzte dieſem ein vom

Avi-

Avicenna entlehntes Argument entgegen, daß die nothwendige Vorausſetzung der Möglichkeit und folglich eines leidenden Vermögens nur bey Dingen ſtatt fände, die aus andern Naturdingen und durch die natürlichen Kräfte dieſer entſtänden; hingegen nicht bey den Dingen, ſofern ſie von Gott erſchaffen würden und aus einer übernatürlichen Kraft entſtänden, die allein den Grund der Schöfung der Dinge enthielte. Ein zweyter Einwurf war: Dasjenige, woraus etwas Anders wird, und zwar nicht zufällig, muß in dieſem andern noch fortdauern. Geſetzt nun, daß aus Nichts Etwas würde, ſo müßte das Nichts oder ein Theil desſelben in dieſem Etwas beharren und bleiben, und dann wäre eben dasſelbe Ding zugleich Etwas und Nichts, welches ſich widerſpricht. Thomas beugte dieſem Einwurfe dadurch aus, daß er den Begriff der göttlichen Schöpfung aus Nichts über alle Vorſtellbarkeit hinaus rückte. Er hätte ſich nur darauf berufen dürfen, daß indem eine Fortdauer des Nichts in dem entſtandenen Etwas behauptet werde, man das Nichts als eine Realität erſchleiche, da doch das Nichts ſchlechthin Nichts ſey und bleibe, und folglich auch bey ſeiner Fortdauer im gewordenen Etwas nie eine Realität ausdrücke. Ein dritter Einwurf war: Es iſt unmöglich, daß ein fortdauerndes Weſen zugleich entſteht und exiſtirt, denn indem es entſteht, ſo exiſtirt es noch nicht; und indem es ſchon entſtanden iſt, ſo exiſtirt es, aber entſteht nicht; es kann aber nicht zugleich ſeyn und nicht ſeyn. Soll demnach Gott etwas Fortdauerndes hervorbringen, ſo müßte das Werden desſelben vor dem Seyn hergehn; nun erfordert aber das Werden wiederum ein Subject und iſt ohne dasſelbe undenkbar; alles Werden ſetzt alſo ein Subject voraus, woraus es wird,

und die Schöpfung aus Nichts iſt unmöglich. Thomas leugnete hiergegen nur die Allgemeinheit des Satzes, daß vor allem gewordenen Seyn ein Werden hergehen müſſe. Man verſteht auch unter Werden ein Geworden ſeyn, wo alle Exiſtenz aufhört, wie man ſagt, ein Ding höre auf, ſich zu bewegen, da iſt das Werden ein Gewordenſeyn der geendigten Bewegung. Mit dieſer Ausflucht entgieng er aber dem obigen Einwurfe im geringſten nicht; denn wenn das Werden ein Gewordenſeyn, ein gänzliches Aufhören der Exiſtenz andeutet, ſo kann der Begriff desſelben nicht mit einer Schöpfung paralleliſirt werden, nach welchem durch das Werden etwas Wirkliches in's Daſeyn komt. Das obige Argument gegen die Schöpfung aus Nichts blieb alſo gültig. Wird Etwas aus dem Nichts, ſo muß vor dem Werden das Nichtſeyn hergehn; es muß alsdenn ein Moment gedacht werden, wo Etwas zugleich iſt und nicht iſt; und da dies widerſprechend iſt, ſo kann es überhaupt kein Werden aus Nichts geben.

Soferne Thomas die Lehre von der Schöpfung der Welt durch die Gottheit aus Nichts feſtgeſtellt zu haben glaubte, zog er daraus noch mehrere Folgerungen in Anſehung der göttlichen Eigenſchaften. Die Macht eines Weſens iſt unbeſchränkt, wenn ſie ſich nicht auf eine beſtimte, oder auf gewiſſe beſtimte Gattungen von Wirkungen einſchränkt. Dies kann man aber von einem Weſen ſagen, das ohne alle vorhandene Materie aus Nichts erſchafft. Der Gottheit komt daher vermöge der Schöpfung aus Nichts eine unbegrenzte Allmacht zu. Aber, wie Thomas mit Recht gegen manche ſeiner Vorgänger unter den Scholaſtikern bemerkt, auch die göttliche Allmacht kann nur hervorbringen, was das Weſen eines Dinges

ges hat, und nichts, was dem Begriffe eines Dinges widerſpricht und eben deßwegen ungereimt iſt. Daß ein Menſch das contradictoriſche Gegentheil ſey von dem was er iſt, gehört zu den Ungereimtheiten, und iſt alſo auch durch Gottes Allmacht nicht möglich, ſo wie es auch andern göttlichen Eigenſchaften, der Gerechtigkeit, Weißheit und Güte zuwider laufen würde. Aus der unbegrenzten Allmacht Gottes fließt auch die abſoluteſte Freyheit desſelben in ſeiner Schöpfung. Ein Weſen, das nach Naturnothwendigkeit handelt, iſt auf gewiſſe beſtimte Wirkungen beſchränkt; dies findet bey der Gottheit nicht ſtatt, und alſo iſt ſie auch an keine innere Naturnothwendigkeit gebunden. Ein anderer Grund für die abſolute Freyheit Gottes im Schaffen liegt darin, daß Manches nicht exiſtirt, was keinen innern Widerſpruch hat, und als exiſtirend wohl gedacht werden könte; daß Gott, der alles hervorzubringen vermag, was ſich nicht widerſpricht, auch Manches hätte hervorbringen können, was nicht wirklich von ihm hervorgebracht iſt; mithin er bey ſeiner wirklichen Schöpfung nach abſoluter Freyheit gehandelt hat. Die Freyheit Gottes aber wird durch ſeine unendliche Weißheit und Güte beſtimt. Natürlich mußte dieſe ganze Unterſuchung den Thomas auch auf die ſo ſehr beſtrittene Frage von der Ewigkeie der Welt führen. Indeſſen entſchied er hier nicht geradezu weder für noch gegen dieſelbe, ſondern erklärte ſie für problematiſch ihrer Natur nach, die nie ganz befriedigend werde beantwortet werden können. Thomas verwandte ferner ſehr viel Scharſſinn auf die Löſung der Probleme: Inwiefern die Individualitäten und Verſchiedenheiten der Dinge im Verhältniſſe zum Weſen Gottes als Schöpfers alles Vorhandenen zu begreifen

ſeyen?

ſeyen? was der Zweck Gottes bey der Weltſchöpfung, und folglich auch die Beſtimmung insbeſondre der denkenden und ſelbſtthätigen erſchaffenen Subſtanzen ſey? wie ſich das Uebel und Böſe in der Welt mit dem göttlichen Weltzwecke vereinbaren laſſe? wie die Vorſehung ſich äuſſere und mit der Freyheit des Menſchen vertrage? Er geht hierauf zur philoſophiſchen Erklärung der Natur des Menſchen, des Seelenweſens, der Verbindung zwiſchen Seele und Körper über. Ich habe abſichtlich die Hauptmomente der rationalen Theologie des Thomas umſtändlicher ausgehoben, theils um eine Probe von der Art zu philoſophiren zu geben, wie ſie in dieſer Periode der ſcholaſtiſchen Philoſophie meiſtens durch den Thomas ſelbſt herſcheud wurde; theils um hierbey im Allgemeinen auf das Verdienſt aufmerkſam zu machen, das ſich Thomas um die rationale Theologie aus dem theoretiſchen Geſichtspunkte, ſo wie ſeine Vorgänger, Zeitgenoſſen und Nachfolger unter den Scholaſtikern überhaupt, erworben haben. Es iſt ſchwerlich irgend ein Verſuch, zu einer theoretiſchen Erkentniß der Gottheit zu gelangen, aber auch ſchwerlich irgend ein Einwurf gegen die Reſultate dieſer Verſuche übrig, den man nicht ſchon bey dem einen oder dem andern Scholaſtiker anträfe.

Die Zeitgenoſſen des Thomas, Heinrich von Gent, Richard aus Middleton, u. a., ſo wie mehrere ſeiner Schüler, blieben ſeiner Art zu philoſophiren in der Hauptſache treu; nur daß ſie in einzelnen Beſtimmungen ontologiſcher Begriffe und Lehren von ihm abwichen; neue ſpitzfindige Probleme ſich zur Löſung in ihren Commentaren über den Magiſter Sententiarum, in ihren Quodlibetis u. w., vorlegten, an die Thomas noch nicht gedacht hatte, und dadurch immer

mehr Subtilitäten in die Metaphyſik einführten. Als Gegner und Nebenbuhler des Thomas that ſich am meiſten Johann Duns Scotus (geſt. 1308) hervor. Er beſtritt ihn öffentlich zu Paris, und erwarb ſich eine zahlreiche Menge von Anhängern, die eine auch noch lange nach ſeinem Tode fortdauernde philoſophiſche Partey unter dem Namen der Scotiſten im Gegenſatze mit den Thomiſten bildete. Scotus hatte ſich, wie es damals gewöhnlich war und allein geſchehen konte, die Werke der Araber und ältern Scholaſtiker vorzüglich zu Führern in der Philoſophie dienen laſſen. Das Eigenthümliche ſeiner Vorſtellungsart iſt wegen ſeiner Manier, die Theſen und Antitheſen eine Zeitlang einander gegen über zu ſtellen, und für und wider zu diſputiren, ohne zu entſcheiden, ſchwer zu beſtimmen. Es würde noch ſchwerer zu beſtimmen ſeyn, weil man aus ſeinen Schriften oft nicht erfährt, mit was für Gegnern er ſich zu thun machte, und gegen was für Sätze er ſelbſt eigentlicher Antagoniſt war, wenn nicht dem zweyten Buche ſeines Commentars über den Magiſter Sententiarum eine kurze Angabe der Sätze vom Bartholomäus Bellatus beygefügt wäre, gegen welche ſeine Argumentationen hauptſächlich gerichtet waren. Die meiſten neuern Geſchichtſchreiber der Philoſophie haben den Scotus als einen bloßen Wörterkrämer und Logomachen aufgeführt, von welchem er freylich das äußere Anſehn mehr als zu ſehr hat. Hierin iſt ihm jedoch zu viel geſchehen, da in der That in ſeinen metaphyſiſchen Raiſonnements manches Merkwürdige vorkomt, wie ſich auch von einem ſo ſcharfſinnigen Kopfe, der Scotus wirklich war, und um welches Talents willen ihm ſeine Zeitgenoſſen den Ehrennamen Doctor Subtilis gaben, nicht anders erwarten läßt. Beſonders

ders ſind die Werke des Scotus zu empfehlen, wenn Jemand die Spitzfindigkeiten der Scholaſtiker über Seyn, Weſen, Ding, Subſtanz, über den Begriff des Verhältniſſes und die Verſchiedenheit desſelben von ſeinen Gegenſtänden (a fundamento), über die Intenſion der Grade der Accidenzen, über den Grund der Individualität der Dinge, über das Verhältniß der Materie zur Form, über Raum und Zeit, über die Einfachheit der Seele, über die Natur des Denkens und Erkennens, endlich über die rationale Theologie ſtudiren will.

Man ſollte freylich vermuthen, daß die beſſern Köpfe jenes Zeitalters, wie ſelbſt Scotus, nachdem ſie ſich vergeblich in den Dornen und Diſteln der Scholaſtik zerarbeitet hatten, durch einen natürlichen Zug der geſunden Vernunft getrieben, jene Spitzfindigkeiten aufgegeben haben, und begnügt mit einer auf das Leben anwendbaren philoſophiſchen Erkentniß, ſoweit ſie der geſunden Vernunft einleuchtete, zum weitern Studium der Erfahrung, dieſer unerſchöpflichen Quelle neuer und intereſſanterer Kentniſſe, ſich beſtimt haben würden. Aber es ereignete ſich gerade das Gegentheil. Man ſpann ſich immer noch tiefer in das Gewebe der Subtilitäten hinein, auf eine Art, die uns jetzt faſt unglaublich ſcheint. Das Meiſte trug hierzu die Richtung bey, die der Geiſt des gelehrten Publicum's im abendländiſchen Europa einmal bekommen hatte, und die, da bloß die Geiſtlichkeit das gelehrte Publicum ausmachte, durch die einſame beſchauliche Lebensart in Klöſtern, abgewandt von der praktiſchen Sphäre der Geſellſchaft, begünſtigt nur noch ſtärker und unabänderlicher wurde. Das Bedürfniß der Geſellſchaft zu nützen, trieb die damaligen Gelehrten nicht, da ſie faſt ganz der Geſellſchaft

entzogen waren. Die vorhand'ne Literatur aber bot ihnen keinen andern Stoff dar, als eben den, welcher die Scholaſtik bisher erzeugt und genährt hatte. Die Ontologie ward ſtudirt um der Theologie willen, und man konte ſich in dieſer nur auszeichnen, wenn man die Vorgänger an Spitzfindigkeit zu übertreffen ſuchte; daher denn auch eben dieſe Spitzfindigkeit zuletzt in ein ſo auffallendes und abentheuerliches Extrem überging. Das Studium der Phyſik, etwa nach dem Ariſtoteles und den Arabern, war zu mangelhaft, um eine beträchtliche Verbeſſerung der Philoſophie zu bewirken; und bey der nun ſo tief gegründeten und ſo furchtbar gewordenen Herrſchaft der Kirche über die Gemüther, und ihrem Beſtreben ſich derſelben durch Erhaltung und Beförderung des Aberglaubens und der Unwiſſenheit zu verſichern, konte es ſogar diejenigen, die es zu einer freyern und vernünftigern Denkart führte, leicht verdächtig machen. Es darf daher gar nicht befremden, wenn die Spitzfindigkeit der philoſophirenden Köpfe auch nach dem Scotus noch immer höher getrieben und ſeltſamer wurde.

Ein Schüler von Johann Duns Scotus war Franciſcus de Mayronis, der die Beynamen Doctor illuminatus et acutus und Magiſter abſtractionum erhielt. Er ward zu Paris Urheber der ſogenannten Sorbonniſchen Diſputationen, wo jeden Freytag im Sommer vom frühen Morgen bis zum Abend ununterbrochen, ohne Präſes, ohne Speiſe und Trank, ein Reſpondent gegen beliebige Opponenten diſputirte, um dadurch ſeine Geſchicklichkeit zu erproben. Er behandelte in ſeinem Commentar zum Magiſter Sententiarum dieſelben Materien, welche ſein Lehrer behandelt hatte, folgte ihm auch in den meiſten Stücken, und übertraf ihn nur in manchen

genauern

genauern Beſtimmungen und Erklärungen; wobey er denn freylich auch oft noch ſcholaſtiſcher wurde, als jener ſchon war; wiewohl man ihm ebenfalls zu viel gethan hat, wenn man ihn lediglich als einen Wörter- und Diſtinctionenkrämer in der Geſchichte der Philoſophie aufführte. Dasſelbe Urtheil gilt vom Hervǎus Natalis und dem Dǔrand, welche die Philoſophie auf eine ähnliche Art, wie Scotus und Franz bearbeiteten, und einzelne Puncte genauer erörterten, oder von den gangbaren abweichende Meynungen darüber vorbrachten.

Eine beſondere Partey unter den damaligen Scholaſtikern ſtiftete Wilhelm Occam, gebürtig aus Occam in der Grafſchaf Surrey in England, woher er auch den Zunamen empfing. Obgleich zuerſt vom Scotus in die Philoſophie eingeweiht, betrat er doch eine eigene Bahn. Er verwarf die Abſtractionsphiloſophie, die bey den Scotiſten und dem größten Theile der ältern Scholaſtiker herſchend war, und ſuchte die Wahrheit mehr in der Wahrnehmung der Sinne. Seine philoſophiſche Schule hatte deßhalb ſo heftige Streitigkeiten mit den Scotiſten, daß es nicht ſelten bey ihren gegenſeitigen Diſputen zum Handgemenge kam. Weil die Occamiſten, da ſie die Realität der Abſtractionen verwarfen, wieder zum Nominalismus zurückkehrten, ſo ſind ſie als eine neuere Partey der Nominaliſten zu betrachten, und werden auch oft Nominaliſten genannt. Das Haupt ihrer Schule, Occam ſelbſt, ward von ihnen mit den Beynamen Doctor inuincibilis, ſingularis, Inceptor venerabilis geehrt. Bey der Anſicht, welche Occam von den Gegenſtänden der Philoſophie hatte, war es natürlich, daß er auch mit den religiöſen und kirchlichen Vorurtheilen ſeines Zeitalters zuſammenſtieß und

als Widerſacher derſelben auftrat; wobey er vom Philipp dem Schönen Könige von Frankreich, und dem Kayſer Ludwig dem Bayer, die ſich ſeiner gleichſam als Anwalds gegen die Anmaßungen der Hierarchie bedienten, geſchützt wurde.

Da Occam die Gegenſtände der Univerſalien für nichts Objectives außer der Vorſtellung oder der Seele erklärte, ſo ſuchte er beſonders die Gründe für die entgegengeſetzte Meynung, daß das Allgemeine vom Individuellen reel verſchieden ſey, wiewohl es im Individuellen exiſtire, zu entkräften. So ſagte man: Die reale Wiſſenſchafe bezieht ſich auf wahre außerhalb der Seele befindliche Objecte; nun kann wahre Wiſſenſchaft nur in dem Allgemeinen beſtehn und ſich auf dasſelbe gründen; alſo iſt das Allgemeine ein reelles Object. Occam erwiederte: Die Wiſſenſchaft bezieht ſich nicht immer unmittelbar auf Objecte außer uns, ſondern auch auf Etwas, das die Stelle dieſer vertritt. Eine gewiſſe Erkentniß haben wir nur von Sätzen, und dieſe drücken bloß Gedanken aus. Eine Wiſſenſchaft kann alſo wahr und reell ſeyn, ohne daß die Gegenſtände ſelbſt ſo exiſtiren müßten, wie ſie gedacht werden. Sofern die Begriffe etwas Reelles bezeichnen, iſt die Wiſſenſchaft wahr. Steht alſo das Allgemeine an der Stelle des Individuellen, iſt es real, und die Wiſſenſchaft, die ſich auf dasſelbe gründet, hat Wahrheit. Wird es aber abgeſondert von dem Individuellen gedacht, ſo iſt es außerhalb dem Denken nichts. Daß das Allgemeine als in den Individuen exiſtirend nichts Reales ſeyn könne, erhellt auch gleich unmittelbar daraus, daß kein Ding ſich in mehr Dingen befinden kann, wenn nicht ſeine Zahl vermehrt wird. Nach den Realiſten wäre aber das Allgemeine einzig, und doch in mehr Individuen

reell

reell vorhanden, was ſich offenbar widerſpricht. Die Realiſten beriefen ſich inzwiſchen hier wiederum darauf: Wenn auch das Allgemeine nicht einzig, ſondern in jedem Individuum verſchieden ſey, ſo werde doch dadurch die Realität desſelben noch nicht ſchlechthin aufgehoben; denn man könne annehmen, daß dieſe Realität des Allgemeinen in den Individuen vervielfältigt werde. Hierauf antwortete Occam: Ein von dem andern verſchiedenes Ding iſt von dieſem verſchieden entweder durch eine Differenz (ein inneres unterſcheidendes Merkmal), oder nicht. Wäre nun die Menſchheit im Sokrates von der im Plato reell verſchieden, und zwar ohne alle Differenz, weil, auch wenn man die Differenz wegnähme, dennoch die eine Menſchheit von der andern verſchieden bliebe; ſo könte doch offenbar die Verſchiedenheit der Menſchheit im Socrates und im Plato nur eine numeriſche ſeyn. Dann wären aber eben ſo offenbar doch auch beyde nur Individuen, und die Realität des Allgemeinen, der Menſchheit, wäre ganz und gar aufgehoben. Daß alſo die Realität des Allgemeinen in den Individuen vervielfältigt werden könne, und doch an ſich und abgeſondert von den Individuen Realität bleibe, ſteht mit ſich ſelbſt im Widerſpruche.

Eine andere Ausflucht der Realiſten war dieſe: Das Allgemeine könte auſſer uns reell vorhanden, und vom Individuellen verſchieden ſeyn dem Weſen nach, wiewohl nicht reell verſchieden. Das Allgemeine iſt nehmlich in dem wirklich Exiſtirenden reell mit der beſchränkenden Differenz einerley; aber formell iſt es von ihm verſchieden. An ſich ſelbſt kann es alſo ſtrenge genommen weder allgemein, noch individuell genant werden; aber es iſt unvollſtändig allgemein im Objecte, und vollſtändig im Verſtande. Dieſe Vor-

ſtellungsart von der Realität des Allgemeinen legte Occam dem Scotus bey, ſo daß dieſer nur in einem ſehr bedingten Sinne Realiſt geweſen wäre. Als Gründe derſelben erwähnt er folgender. Die Natur des Menſchen iſt individuell; ſie iſt es aber nicht durch ſich allein, indem ſonſt, wo menſchliche Natur überhaupt wäre, auch ein menſchliches Individuum ſeyn müßte; ſie iſt es alſo durch etwas Hinzukommendes, welches gleichwohl nicht reell von ihr verſchieden iſt; ſonſt müßte auch das Weſen des Allgemeinen durch etwas Hinzukommendes individuell und folglich zuſammengeſetzt ſeyn, was ſich wiederum nicht annehmen läßt. Zweytens: Wenn das Weſen des Allgemeinen individuell iſt, ſo ſteht damit die Mehrheit der Individuen im Widerſtreite; es könten alſo mehr Individuen derſelben Gattung nicht vorhanden ſeyn. Occam wandte gegen den erſten Grund ein: Die Natur des Menſchen bezeichnet entweder den bloßen Begriff, oder etwas auſſer der Vorſtellung Vorhandenes; in jenem Sinne iſt ſie ein Allgemeines; in dieſem individuell; es folgt aber hieraus keine Realität des Allgemeinen. Gegen den zweyten Grund: Es wird da abermals der Begriff mit dem wirklich Exiſtirenden verwechſelt. Ferner: Sollen das Weſen und deſſen Differenz vom wirklich Exiſtirenden verſchieden ſeyn, ſo wären ſie entweder als zwey reale Objecte, oder als zwey Gedankendinge, oder als reelles Object und Gedankending, von einander verſchieden. Die erſtere Art des Unterſchiedes wird vom Scotus ſelbſt verworfen. Gegen die zweyte aber ſtreitet, daß die Menſchheit im Sokrates und Plato reell verſchieden, folglich jede numeriſch eine ausmacht, und jene nicht beyden gemeinſchaftlich iſt. Sonach bleibt bloß der vom Occam angenommene dritte Fall übrig.

Kann

Kann nun das Allgemeine nichts objectiv Exiſtirendes ſeyn, was Occam noch ſubtiler unterſuchte, als ſich hier erörtern läßt, ſo wäre noch problematiſch, ob es nichts ſubjectiv wirklich Exiſtirendes ſey? Occam ſelbſt ließ dieſes Problem unentſchieden; und gab nur mehrere Meynungen an, die man damals hierüber hegte, von denen aber keine ganz befriedigend war. Einige erklärten das Allgemeine für einen bloßen unbeſtimten und dunkeln Begriff, der einem Individuum ſo gut wie dem andern zukomme. Faſt ganz dasſelbe ſagt eine andere Erklärung: Das Allgemeine ſey eine Vorſtellung, die ſich auf gleiche Weiſe auf das Individuelle bezieht. Eine dritte Erklärung war: Das Allgemeine ſey ein wahres Object, welches durch denjenigen Act des Verſtandes bewirkt werde, der der Vorſtellung des individuellen Objects ähnlich ſey. Eine vierte Meynung war: Es giebt nichts wirklich Allgemeines in der That; das Allgemeine beruhe auf einer Convenienz unter den Menſchen, gerade ſo wie die Sprache. Das Allgemeine exiſtirt in keinem Subjecte, und alſo auch nicht in der Seele ſubjectiv; es iſt eben ſo eine objective Fiction, wie der Gegenſtand ſelbſt, auf welchem ſie ſich bezieht, in ſeinem Subjecte exiſtirt. Der Verſtand nimt einen Gegenſtand wahr, dichtet einen ihm ähnlichen, der aber an ſich eine bloße Fiction iſt. Könte der Verſtand die Fiction realiſiren, ſo würde er eben einen ſolchen Gegenſtand auſſer ſich darſtellen. Die Fiction enthält alle Gegenſtände der Art, und hat daher den Charakter des Allgemeinen, ſo daß ſie in die Stelle jedes wirklichen Individuellen geſeßt werden kann. Dieſe Meynung, die in der That dem Wahren am nächſten kam, wurde auch vom Occam allen übrigen vorgezogen. So wie Occam nun in Anſehung der Univerſalien ſich von

den gangbaren Behauptungen entfernte, ſo war daſſelbe der Fall in Anſehung mehrer andern metaphyſiſchen Materien, beſonders derer, welche damals am meiſten ventilirt wurden. Ein eigenthümliches Intereſſe haben auch manche ſeiner pſychologiſchen Meynungen, die ſich aber hier nicht weiter erörtern laſſen.

Ein berühmter Zeitgenoſſe und Vertheidiger der Lehren Occams war Walther Burleigh, ein Engländer von Geburt und vom J. 1137 an Lehrer der Philoſophie zu Oxford. Von ſeinen Schriften ſind ein Commentar über die Phyſik des Ariſtoteles, und ein Werk de vita et moribus philoſophorum von Thales bis Seneca, am bekanteſten und merkwürdigſten. Vom Occam wich er darin ab, daß er Realiſt war; auch in manchen andern Punkten. Ein nicht minder berühmter Schüler Occam's war Buridan, der ſich vorzüglich durch ſeine Lehre von der Freyheit auszeichnete. Der Eſel des Buridan iſt zum Sprichworte geworden, ohne daß ſich in B's. Schriften oder ſonſt eine Erläuterung fände, woher das Sprichwort entſtanden ſey. Bayle vermuthete, es habe in einem vom B. gegen die Freyheit gebrauchten Beyſpiele ſeinen Grund, daß ein Eſel, der in gleichem Grade hungrig und durſtig wäre, wenn er in gleicher Entfernung von Futter und Waſſer geſtellt würde, umkommen müßte, weil hier kein Entſcheidungsgrund iſt, was er zuerſt genieſſen ſollte. Um die Lehre von der Freyheit aufzuklären, warf Buridan die Frage auf: Ob der Wille unter gleichen Umſtänden ſich bald zu der einen, bald zu der andern von entgegengeſetzten Handlungen, beſtimmen könne? Wird dies bejaht, ſo iſt gar keine Beſtimmung des Willens vorhanden; denn der Wille ſchwebt gleichgültig zwiſchen entgegengeſetzten Handlungen, und es fehlt

durch=

durchaus an einem Entſcheidungsgrunde. Wird es verneint, ſo iſt damit alle Freyheit aufgehoben. Gewöhnlich ſtellte man die Frage ſo: Ob der Wille von irgend einem Objecte nothwendig determinirt werde? Die Antwort war: Der lezte Zweck des Wollens ſey das höchſte Gut, und in Beziehung auf dieſes werde der Wille nothwendig beſtimt; allein es gebe mancherley Gegenſtände, die der Wille als Mittel zu dem Zwecke wollen könne, und in Beziehung auf dieſe ſey er frey, weil er die Wahl bald des einen, bald des andern hätte. Wird auch dieſes leztere geleugnet, ſo iſt gar keine Freyheit, und dann ſind auch weder Verdienſt, noch Schuld möglich. Man nehme inzwiſchen an, daß Jemand nothwendig durch Umſtände zu irgend einer Handlung determinirt wird, ſo ſteht es doch in ſeiner Gewalt, den Entſchluß zu der Handlung zu ändern. Aber zu dem Entſchluſſe war der Wille entweder beſtimt oder nicht; im erſten Falle läßt er ſich nicht ändern; im andern gebricht es an einem Entſcheidungsgrunde. Nun könte man ſagen; Jemand iſt genöthigt, ſo zu handeln, wie er handelt; gleichwohl iſt er dafür verantwortlich, weil er Urſache wird, daß die Gegenſtände in die Lage kommen. Geht man aber höher hinauf, als der Handelnde anfieng, Urſache zu ſeyn, ſo entſteht wieder die Frage: Wurde er nothwendig durch die Umſtände beſtimt, oder nicht? Denn war er nicht Herr über ſein Handeln, ſo konte er auch nicht ſelbſtſtändige Urſache desſelben ſeyn. Sonach bleibt nichts übrig, als daß der Wille entweder durch die Umſtände nothwendig zum Wollen determinirt wird; oder daß er unter gleichen Umſtänden verſchieden wählen könne. Durch das erſtere wird alle Freyheit, durch das andere alle Beſtimmung des Willens nach Entſcheidungsgründen, oder alle verſtändige

Willens-

Willensbeſtimmung aufgehoben. In dem letztern Falle hätte auch das Wollen gar keine Urſache, welches anzunehmen doch offenbar ungereimt iſt. Buridan vermochte die Schwierigkeiten, welche die Löſung ſeiner Frage die Freyheit betreffend hat, nicht wegzuräumen. Da aber doch der Determinism nach ſeinem Gefühle ſich nicht mit Religion und Moralität vertrug, ſo nahm er die Lehre der Kirche als Glaubensartikel an, daß der Wille unter einerley Umſtänden verſchiedene Entſchlieſſungen faſſen könne.

Je allgemeinere Ausbreitung die ſcholaſtiſche Art zu philoſophiren erlangt hatte, und je länger und mannichfaltiger die Beſchäfftigung ihrer Anhänger mit denſelben ontologiſchen und theologiſchen Problemen geweſen war; deſto weniger Mittel hatten die ſpätern unter ihnen, ſich in ihrer Art beſonders auszuzeichnen. So berühmt daher auch mehrere Scholaſtiker in der zweyten Hälfte des vierzehnten und im Anfange des funfzehnten Jahrhunderts bey ihren Zeitgenoſſen waren, ſo wenig Eigenthümliches und Merkwürdiges hat doch die Geſchichte der Philoſophie von ihnen auch als Scholaſtikern zu erzählen. Es näherte ſich die Periode, wo der menſchliche Geiſt, der bisherigen Richtung müde, in welcher er vergeblich ſeine Kräfte abgeſtumpft und erſchöpft hatte, ſich nach einer freyern, fruchtbarern, ſeiner Natur, Beſtimmung und Würde angemeſſenern Speculation ſehnte. Eine beſondre Aufmerkſamkeit verdient noch Raymund de Sabunde oder Sabeyde. Von ſeinen Lebensumſtänden weiß man nichts weiter, als daß er Doctor der Philoſophie und Medicin, und Lehrer, hernach Rector der hohen Schule zu Toulouſe war. Er ſchrieb ein Buch über die natürliche Theologie in den Jahren 1434 — 1436, das erſte dieſes Namens, wel-

welches damals ſehr berühmt war. Es unterſchied ſich von den in dieſem Fache gangbaren philoſophiſchen Schriften nicht nur durch die beobachtete Methode; denn Raymund trug ſeine Ideen in einem fortlaufende Zuſammenhange vor, nicht, wie es Mode war, ſo, daß er Gründe und Gegengründe zuſammenſtellte nach Quäſtionen, und durch Diſtinctionen entſchied; ſondern auch durch den Inhalt und die ganze Behandlung der Gegenſtände ſelbſt. Uebrigens rechnete R. manche Lehren zur natürlichen Theologie, die zur poſitiven Dogmatik gehören, ob er gleich die zwey verſchiedenen Hauptquellen der Erkentniß von Gott, Welt und Menſchen, die Natur und die Offenbarung, ſorgfältig trennte. Auch nahm er die natürliche Theologie in einem ſehr weiten Sinne und faſt mit der Metaphyſik identiſch.

Raymund's von Sabunde Beweiſe für das Daſeyn Gottes ſind folgende: Erſtlich: Die Grade der Vollkommenheit, welche die Dinge beſitzen, ſind ſehr verſchieden. Im Allgemeinen kann man als ſolche unterſcheiden, Exiſtenz, Leben, Empfinden und Denken, zwiſchen welchen noch unendlich viele Mittelgrade ſind. Einigen Weſen kommen einzelne dieſer Grade zu; andern mehrere zugleich; und im Menſchen ſind ſie alle mit einander verbunden. Nun hat der Menſch ſeine Vollkommenheiten weder von ſich ſelbſt, noch von einem geringern Weſen, als er iſt, empfangen. Es muß alſo ein höheres Weſen exiſtiren, welches die verſchiedenen Grade der Vollkommenheit austheilt und anordnet; denn daß die Dinge ſelbſt ſie ſich zugetheilt, und die Austheilung angeordnet haben ſollten, iſt unmöglich. Jenes Weſen wäre aber über alle Dinge und die Grade ihrer Vollkommenheit erhaben; es wäre der Geber und Anordner aller Vollkom-

kommenheit, die in den Dingen iſt, und alſo ſelbſt das vollkommenſte Weſen oder Gott. Zweytens: Der Menſch iſt frey; er erwirbt ſich durch ſeine Handlungen Verdienſt, oder zieht ſich eine Schuld zu, und dadurch wird er der Belohnung oder der Strafe fähig. Andere Menſchen haben kein Recht, das moraliſche Urtheil über ihn zu fällen, und dem gemäß ihm Belohnungen oder Strafen zuzuerkennen. Es muß alſo ein höchſter moraliſcher Richter exiſtiren, und dieſer iſt Gott. Raymund zog zur Beſtätigung oder Erläuterung dieſes Beweiſes auch noch eine ſonderbare Analogie herbey. Für die ſichtbaren Dinge giebt es ein Auge; für die denkbaren einen Verſtand; es muß alſo auch für Weſen, die der Belohnung oder Strafe fähig ſind, einen Belohner und Beſtrafer geben. Die Gültigkeit dieſes Beweiſes hängt davon ab, daß die Freyheit des Menſchen als entſchieden vorausgeſetzt wird, ſo wie die moraliſche Nothwendigkeit von Belohnung und Strafe für gute oder böſe Handlungen außer den natürlichen Folgen derſelben.

Die Gottheit kann nur einzig ſeyn; denn die Ordnung in der Natur bedarf nur Eines Weſens als ihres Grundes, und iſt auch nur durch Ein Weſen möglich. Jene Ordnung zeigt ſich aber in der Natur unverkennbar. Die Dinge ſtehen in einem regelmäßigen Verhältniſſe verſchiedener Grade der Vollkommenheit zu einander, und auch in einem regelmäßigen Verhältniſſe gegenſeitiger Wirkſamkeit, indem z. B. die Elemente zur Erhaltung der Pflanzen, dieſe zur Erhaltung der Thiere, und dieſe wie jene zur Erhaltung der Menſchen abzwecken. Die Einzigkeit Gottes iſt auch eine Folge ſeiner Allmacht. Vermöge dieſer kann er Alles Andere vernichten. Mehr Götter müßten gleich ewig ſeyn, könten einander nicht vernichten, und wären

ren

ren alſo auch nicht allmächtig. Gott iſt auch unendlich. Für dieſe Eigenſchaft desſelben führt Raymund folgenden Beweis: Selbſt die Menſchen ſind der Möglichkeit nach unendlich; ſofern ſie ſich in's Unendliche vervielfältigen können. Auch die übrigen Dinge können ſich der Möglichkeit nach in's Unendliche vermehren. Gott iſt aber über den Menſchen und alle Dinge erhaben. Er muß alſo in der Wirklichkeit unendlich ſeyn, weil er es ſonſt nicht mehr als der Menſch und die übrigen Dinge ſeyn würde. Oder: Gott iſt wirklich Alles, was er der Möglichkeit nach ſeyn kann; das heißt: er iſt unendlich. Ein anderer Beweis, welchen R. für die Unendlichkeit Gottes vorträgt, iſt dieſer: Gott hat alles, was er iſt, oder alle ſeine Eigenſchaften nur durch ſich ſelbſt. Es kann alſo auch für dieſelben nichts geben, wodurch ſie eingeſchränkt würden. Gott iſt höchſt einfach. Denn er hat ſeine Exiſtenz nicht von außen empfangen; dieſe komt ihm alſo nicht zu, wie ein Prädicat einem Subjecte; es kann in ihm alſo durchaus keine Mehrheit, Verſchiedenheit oder Zuſammenſetzung ſeyn. Gott iſt ewig und nothwendig. Denn er iſt das abſolute Seyn, dem das Nichtſeyn ſchlechthin widerſpricht. Alle Grade des Seyns ſind in ihm enthalten; es iſt folglich in ihm kein Vermögen, keine Möglichkeit der Veränderung; er iſt das wirklichſte, vollkommenſte und thätigſte Weſen. Da Gott das abſolute Seyn ausdrückt und alles Nichtſeyn ausſchließt, ſo ſind auch alle Dinge in Gott, und es kann außer ihm ſchlechterdings nichts Exiſtirendes gedacht werden. Der Schwierigkeit, wie die Mannichfaltigkeit der Geſchöpfe in der einfachen Gottheit enthalten ſeyn könne, wich Raymund ſo aus, daß er den Geſchöpfen ein eigenes und von Gott verſchiedenes Seyn einräumte. Die-

ſes

ſes Seyn aber iſt gleichwohl in Gott, ſofern es in dem göttlichen Seyn ſeinen Grund hat, und das Urbild oder die Idee des Geſchöpfes im göttlichen Verſtande exiſtirt. Auf dieſe Art erklärt ſich zugleich die Schöpfung aus Nichts. Der Zweck, wozu die Welt geſchaffen wurde, iſt die Güte Gottes, vermöge deren er ſein Daſeyn auch außer ſich mittheilen wollte. Dieſen Zweck der Schöpfung weiß aber der Menſch allein unter allen Geſchöpfen zu erkennen; er alſo allein kann ſeinen Wohlthäter preiſen; daher ſind alle Geſchöpfe um des Menſchen willen hervorgebracht. Zur Beſtätigung dieſer Behauptung berief ſich Raymund auch auf die Erfahrung. Gott iſt ein lebendes, denkendes und empfindendes Weſen. So wie das Seyn vor dem Nichtſeyn hergeht, ſo geht das Leben vor dem Nichtleben her, weil jenes nie aus dieſem werden könte. Gott macht alles Seyn aus. Das Empfinden und Denken ſind aber edlere und vollkomnere Arten des Seyns; beyde können alſo der Gottheit nicht fehlen. Gott iſt endlich ein geiſtiges und kein körperliches Weſen. Es iſt in ihm keine Zuſammenſetzung, kein Unterſchied zwiſchen Subject und Prädicat; er kann alſo nicht Körper ſeyn. Neuheit und Scharfſinn kann man dieſer Deduction von den göttlichen Eigenſchaften nicht abſprechen; wohl aber gebricht es ihr an Bündigkeit und Evidenz.

An die

Herren Pränumeranten

der

Geſchichte

der

Künſte und Wiſſenſchaften.

Nach der der 6ten Lieferung beigelegten Berechnung ſoll die 7te Liefer. beſtehen aus $78\frac{3}{4}$ Bogen.

Dagegen liefere ich nun:

Buhle Geſchichte der Philoſophie	I. Band	57	Bogen
Käſtner Geſchichte der Mathematik	4. Band	$33\frac{1}{4}$	—
	Summa	$90\frac{1}{4}$	Bogen.

Mithin $11\frac{1}{2}$ Bogen mehr, ſo daß ich für die folgende (8. Lieferung) nur $80\frac{1}{2}$ Bogen zu liefern haben würde.

Göttingen am 4ten May 1800.

Johann Georg Roſenbuſch's Wittwe.

ez 1

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Buhle, Johann Gottlieb, 1763-1821

Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften

Bd.: 1

Göttingen 1800

H.lit.u. 109-24
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10447536-6
VD18 90733304-001